

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Jorge BORONAT RODA

LA CATEGORÍA DE LA *IMAGO DEI* EN LA  
TEOLOGÍA MORAL CONTEMPORÁNEA

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2009

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 30 mensis iulii anni 2009

Dr. Henricus MOLINA DíEZ

Dr. Xaverius SÁNCHEZ CAÑIZARES

Coram tribunali, die 2 mensis iunii anni 2008, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LIV, n. 3

## PRESENTACIÓN

«En la teología moral se libra hoy una lucha dramática en torno a la clarificación de sus propios fundamentos» afirmaba el entonces cardenal Ratzinger en una introducción al Catecismo<sup>1</sup>. En efecto, como ya anotó A. Schopenhauer en su obra *Fundamento de la moral*, «predicar la moral es cosa fácil; lo difícil es fundamentarla»<sup>2</sup>. Con esta premisa nos disponemos a enmarcar el contenido de nuestro trabajo, relacionado con la renovación moral y el enunciado de sus fundamentos, que ha tenido lugar en los últimos años.

El contexto de renovación moral suscitado a partir del Concilio Vaticano II ha llevado al Magisterio reciente a aportar algunas directrices sobre moral fundamental, especialmente dirigidas a los teólogos. Esas directrices incluyen, entre otras, un retorno a la Sagrada Escritura como fuente primordial de la Teología, una mayor inspiración en el contenido teológico propuesto por los Padres y una recuperación de la unidad entre las diversas disciplinas teológicas.

El siglo XX ha sido testigo de una recuperación de la teología de la *imago Dei*. Esta recuperación se puede atribuir, en su mayor parte, a tres factores. El primero es el interés de la exégesis contemporánea por el pasaje del *Génesis* 1, 26. En segundo lugar, los estudios realizados sobre la teología de la imagen de los Padres y de los teólogos medievales. Y por último, la recuperación del tema que hace el Concilio Vaticano II, principalmente en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*.

Como consecuencia de los tres factores señalados, y en particular, de las orientaciones conciliares, numerosos trabajos teológicos han centrado su atención en la categoría de la *imago Dei*. Este dato revelado al comienzo de la Escritura, enriquecido definitivamente con la doctrina del Nuevo Testamento, fue ampliamente comentado por los Padres y constituye el fundamento de toda aproximación al hombre.

Se trata de un nexo común a las directrices del Concilio y se ha presentado como un fundamento capaz de dar unidad al sólido edi-

ficio teológico que se intenta construir. En las últimas dos décadas, la Teología Moral ha sido testigo de una nueva orientación en referencia a esta categoría. La cantidad de investigaciones referidas a los Padres en los últimos años, la centralidad que concedió el Concilio a la doctrina de la imagen como soporte de toda verdad sobre la persona humana, y la referencia a Cristo como revelador principal del hombre, han suscitado igualmente un renovado interés en la antropología y en la cristología para el estudio de la moral.

En un primer capítulo de la tesis hemos analizado la doctrina de los Padres y escritores eclesiásticos, y en el segundo, su recepción y elaboración por parte de santo Tomás. Con esta visión de conjunto podremos abordar el tema de nuestra investigación de una forma mucho más ajustada. Precisamente, la recuperación de los temas Patrísticos y la orientación dada por el Aquinate, firmemente enraizados en la Escritura, suponen el fundamento de la renovación en la Teología Moral, según las líneas indicadas en la *Veritatis splendor*.

Se han analizado igualmente las orientaciones más recientes del Magisterio en relación a la imagen de Dios, que nos permitió interpretar el interés por recuperar, para el desarrollo de la Teología Moral contemporánea: La exposición de la moral en el Catecismo de la Iglesia Católica, las orientaciones de la Congregación para la educación católica, y las frecuentes alusiones del Papa Juan Pablo II nos ayudan a retratar la dimensión moral de esta categoría.

Los criterios ofrecidos por la Encíclica *Veritatis splendor* en relación al estudio y desarrollo de la ciencia Moral, nos permite entender en qué medida la alusión a la imagen de Dios en el hombre, puede ser punto central de la antropología que sustenta los fundamentos de la conducta humana. Todas las indicaciones magisteriales que pretenden dar una mayor relevancia al tema de la imagen creatural parecen señalar una senda fecunda para la investigación teológica. Conviene por tanto precisar en qué medida afecta esta verdad del hombre a la Teología Moral, cual es la función que debe darse a la categoría antropológica de la imagen de Dios en el hombre. ¿Puede fundamentarse la exposición de la moral católica en este aspecto creacional? ¿La *imago Dei* puede proporcionar elementos originales a la síntesis de la moral cristiana?

En este artículo trataremos de sintetizar las diversas propuestas que se han ofrecido en los últimos años en relación a estas cuestiones. Como punto de apoyo comenzaremos por el documento ofrecido por la CTI en 2004 que nos introduce la integración que ha tenido el tema en la Teología Moral. Una revisión de las publicaciones recientes de

Teología Moral nos ayudará a analizar las propuestas de los autores que han desarrollado esta categoría dentro de los fundamentos de la Moral con mayor extensión y profundidad. Sus obras principales pertenecen a la producción teológica de la última década del siglo anterior y el comienzo del presente siglo. Estos autores pertenecen a diversas áreas lingüísticas.

Se incluyen los autores –importantes en el área de la Teología Moral–, que con mayor extensión y diversidad de perspectivas se han apoyado en la categoría de la imagen divina para fundamentar la vida moral: Dioniggi Tettamanzi, Jean-Louis Bruguès y Réal Tremblay. Se estudian también a cuatro teólogos de reconocido prestigio, y de disciplinas diversas, cuyas extensas aportaciones guardan una relación estrecha con nuestra investigación, y completan, en gran medida, la visión de los tres teólogos moralistas citados: Ignazio Sanna, Angelo Scola, Leo Scheffczyk y Ceslas Spiqc.



## NOTAS PRESENTACIÓN

- 1 Card. Joseph RATZINGER, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, en «*Introducción al Catecismo de la Iglesia*», Ciudad Nueva, Madrid 1994, p. 37.
- 2 Arthur SCHOPENHAUER, *Fundamento de la moral*, Prometeo, Valencia 1965. La cuestión había sido planteada por la Real Sociedad de Dinamarca, que proponía una disertación en torno al tema: El origen y el fundamento de la moral. La Real Sociedad decidió dejar fuera de concurso la obra de Schopenhauer, fracaso del que se enorgulleció durante toda su vida. En su obra, el autor recuerda que los filósofos de todos los países y de todos los tiempos se han estrellado al querer resolver la cuestión separándola de Dios.





# ÍNDICE DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN .....	VII
--------------------	-----

## CAPÍTULO I EL DESARROLLO DE LA CATEGORÍA DE LA IMAGEN EN LOS PRIMEROS SIGLOS

1) LA IMAGEN DE DIOS EN LAS ESCRITURAS .....	3
1.a) El Antiguo Testamento .....	3
1.b) El Nuevo Testamento .....	5
2) PRIMER DESARROLLO DE LOS PADRES (s. II-III) .....	8
2.a) San Ireneo († ca 202) .....	9
2.b) Tertuliano († ca 220) .....	15
2.c) Orígenes († 254) .....	23
3) SIGLOS IV Y V .....	30
3.a) San Atanasio († 373) .....	30
3.b) Antioquía: San Juan Crisóstomo († 407) .....	34
3.c) San Hilario de Poitiers († 367) .....	35
3.d) San Gregorio de Nisa († 394) .....	39
3.e) San Cirilo de Alejandría († 444) .....	45
4) SAN AGUSTÍN († 430) .....	48
5) LOS DOS PAPAS MAGNOS .....	55
5.a) San León Magno († 461) .....	55
5.b) San Gregorio Magno († 604) .....	55
6) CONCLUSIONES .....	56

## CAPÍTULO II EL DESARROLLO DE LA CATEGORÍA DE LA IMAGEN DIVINA EN LA ESCOLÁSTICA

1) SAN BERNARDO († 1153) .....	68
2) SAN ALBERTO MAGNO († 1280) .....	70

3) SAN BUENAVENTURA († 1274) .....	71
4) SANTO TOMÁS († 1274) .....	73
4.a) Unidad de la teología tomista: Su moral fundamental .....	73
4.b) La imagen divina en el hombre .....	76
4.b.1) La imagen ontológica o estática .....	76
4.b.2) La imagen dinámica: Los diversos niveles de imagen ...	86
4.c) Hijos de Dios por creación, hijos de Dios por adopción .....	96
4.d) Dinamismo y estabilidad de la imagen .....	101
4.d.1) El perfeccionamiento de la imagen .....	101
4.d.2) La imitación y seguimiento de Cristo .....	107
4.d.3) Búsqueda de la perfección .....	110
4.d.4) El fin último .....	114
5) CONCLUSIONES .....	121
6) RECEPCIÓN Y DESARROLLO POSTERIOR HASTA EL SIGLO XX .....	125

### CAPÍTULO III DIRECTRICES DEL MAGISTERIO PARA UNA RENOVACIÓN EN LA TEOLOGÍA MORAL

1) EL CONCILIO VATICANO II .....	134
1.a) Directrices de la renovación en Teología Moral: retorno a la Escritura y a los padres .....	134
1.a.1) La Sagrada Escritura y los Padres .....	134
1.a.2) Retorno a la Escritura en Teología Moral: OT 16 .....	139
1.a.3) Otras vías y elementos de renovación del Concilio ....	144
1.b) El mensaje moral del Concilio Vaticano II .....	146
1.b.1) Dónde encontrarlo .....	146
1.b.2) Principales novedades del mensaje moral del Concilio ...	148
1.c) Recuperación de la teología de la <i>imago Dei</i> por el Concilio ...	153
1.d) Conclusión .....	164
2) POSTERIORES ORIENTACIONES DEL MAGISTERIO EN RELACIÓN A LA RECUPERACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA IMAGEN DE DIOS .....	165
2.a) Congregación para la Educación Católica (CEdC) .....	166
2.b) Juan Pablo II .....	170
2.c) Catecismo de la Iglesia Católica .....	175
2.d) La dinámica de la imagen en la liturgia renovada .....	187
3) LA PROPUESTA DE LA <i>VERITATIS SPLENDOR</i> .....	190
3.a) Propósito de la encíclica .....	190
3.b) La antropología moral .....	194
3.c) Autonomía moral .....	196
3.d) Seguimiento de Cristo .....	199
3.e) Orientación al teólogo moralista .....	201

## CAPÍTULO IV APORTACIÓN DE LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

1) COMMUNIONE E SERVIZIO: LA PERSONA UMANA CREATA A <i>IMMAGINE DI DIO</i> .....	205
1.a) Dinamismo: la Tradición recibida .....	207
1.b) La teología moral .....	208
1.c) Persona, comunidad, creación .....	214
1.d) Conclusión .....	217
2) AUTORES MÁS DESTACADOS EN EL TRATAMIENTO DE LA MORAL FUNDAMENTAL CON LA CATEGORÍA DE LA <i>IMAGO DEI</i> .....	218
2.a) Dionigi Tettamanzi .....	221
2.a.1) Importancia de la imagen para la Teología Moral .....	223
2.a.2) El hombre imagen de Dios en Jesucristo .....	225
2.a.3) La vocación del hombre a ser conforme a la imagen del Hijo .....	237
2.a.4) El imperativo moral del «seguimiento de Cristo» .....	244
2.a.5) Conclusión de la propuesta de Tettamanzi .....	252
2.b) Jean-Louis Brugues .....	253
2.b.1) Una moral de la creación .....	255
2.b.2) Una moral de imitación .....	257
2.b.3) Gobierno de la creación .....	261
2.b.4) Conclusión .....	263
2.c) Réal Tremblay .....	264
2.c.1) Cristo y la Teología Moral: filiocentrismo .....	265
2.c.2) La imagen de Dios, divinización y la antropología filial ...	267
2.c.3) La antropología filial .....	274
2.c.4) Elementos esenciales de la antropología filial .....	278
3) AUTORES IMPORTANTES DE OTRAS DISCIPLINAS .....	279
3.a) Ignazio Sanna .....	279
3.a.1) Propuesta sobre la imagen divina .....	280
3.a.2) La filiación divina .....	285
3.b) Angelo Scola .....	287
3.b.1) Imago Dei y filiación divina .....	289
3.b.2) Las polaridades antropológicas .....	291
3.b.3) Persona y libertad filial .....	297
3.c) Leo Scheffczyk .....	299
3.c.1) Su antropología .....	300
3.c.2) La gracia .....	306
3.d) Ceslas Spicq .....	311
3.d.1) La imagen .....	311
3.d.2) Doble imagen .....	315
3.d.3) Imitación de Cristo .....	317

## CAPÍTULO V

### PARA UNA SISTEMATIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL DE LA IMAGEN DE DIOS

1) LA CATEGORÍA DE LA IMAGEN DE DIOS PRINCIPIO SINTÉTICO DE LA TEOLOGÍA .....	323
2) RASGOS PRINCIPALES DE LA MORAL NEOTESTAMENTARIA .....	327
3) DINÁMICA DE LA IMAGEN: IMAGEN CREATURAL, SOBRENATURAL, ESCATOLÓGICA .....	329
4) LA LIBERTAD HUMANA .....	335
5) IMAGEN COMO RELACIÓN .....	339
5.a) Relación-respuesta a Dios .....	340
5.b) Relación-respuesta ante los hombres: el hombre «objeto» de la moral .....	342
5.c) Relación-respuesta al mundo .....	345
6) EL HOMBRE COMO «SUJETO» MORAL .....	348
7) CRISTOCENTRISMO .....	350
7.a) Seguimiento e imitación de Cristo .....	356
7.b) Imagen de Dios y filiación divina .....	363
8) OBRA DEL ESPÍRITU SANTO .....	370
8.a) La gracia y la divinización .....	372
8.b) Los sacramentos .....	374
9) LA VERDAD DEL HOMBRE .....	375
9.a) El fin último .....	380
9.b) El pecado .....	385
9.c) Ley natural .....	388
9.d) Conciencia moral y la verdad .....	393
10) VIRTUDES .....	396
CONCLUSIONES .....	401
BIBLIOGRAFÍA .....	409

## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### 1. FUENTES DE LOS PADRES Y ESCRITORES DE LOS PRIMEROS SIGLOS

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo*. (SC 158).

— *Stromata*. (SC 38; FP 10).

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Legum allegoriarum*, traducción ed. italiana G. Reale-R. Radice, Rusconi, Milano 1987.

ORÍGENES, *De oratione* (TP 138).

— *Comentarii in Epistolam ad Romanos*. (PG 14, 833-1291; FC 2,3; 2,4).

— *Contra Celso*. (SC 136).

— *De Principiis*. (PG 11, 115-414; SC 252, 268).

— *In Iohannes evangelium comentarii*. (SC 120, 222, 290).

SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* (PL 32, 659-868; CCL 27).

— *De diversis quaestionibus*, 83 (PL 40, 30-32; CCL 44A).

— *De genesi ad litteram*. (PL 34, 15-122; OSA XV).

— *De genesi ad litteram imperfectus liber*. (PL 34, 242-244; CSEL XXVIII, 1).

— *De genesi contra Manichaeos*. (PL 34, 173-220; OSA XV).

— *De Trinitate*. (PL 42, 819-1098; OSA V).

— *De virginitate* (PL 40).

— *Sermones*. (PL 38).

— *Cartas*. (PL 33) vol. XI, «Obras de san Agustín». Madrid, BAC, 1953.

SAN ATANASIO, *Contra arianos*. (TP 173).

— *Contra gentes*. (SC 18).

— *De incarnatione Verbi*. (PG 25, 95-198; SC 199).

SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Adversus anthropomorphitas*. (PG 76, 1066-1134).

— *De recta fide ad Theodosium*. (PG 76, 1134-1335).

— *De SS. Trinitate Dialogi*. (PG 75, 1075-1147; TP 98).

— *Glaphyra in Adam. Glaphyra in Genesi*. (PG 69, 9-679).

— *In Iohannes*. (PG 73, 9-1056; TP 111) y (PG 74, 9-758; TP 113).

— *In Romanos*. (PG 74, 774-855; TP 95).

— *Thesaurus de Santa et Consubstantiali Trinitate*. (PG 75, 9-1075).

SAN GREGORIO DE NISA, *Catechesi*. (PG 45, 11-107; SC 453).

— *De anima et resurrectione* (PG 46, 11-161; TP, 26).

- *De beatitudinibus*. (PG 44, 1194-1303).
- *De mortuis* (PG 46,498-539), traducción en Soc. Editrice internazionale, Torino 1991.
- *De hominis opificio*. (PG 44, 123-258; TP 32).
- *De virginitate*. (PG 46, 317-415; SC 119; FP 49).
- *De vita Moysis*. (PG 44, 298-434; SC 1)
- *In Canticum Canticorum*. (PG 44, 755-1119; FC 16,1)
- SAN GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem*. (PL 76, 781-1075; SC 327).
- *Moralia in Job*. (PL 75, 449-PL 76, 781; CCL 145).
- SAN GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 23 (PG 35, 1151-1168).
- SAN HILARIO DE POITIERS, *De Mysteriis*. (SC 19bis).
- *De Trinitate*. (PL 10, 577-606; SC 462; 448).
- *In Matthaeum*. (PL 9, 917-1078; SC 254).
- *In Psalmus 118* (PL 9; TP 186).
- *In Psalmus* (TP 185; CSEL XXII)
- SAN IRENEO, *Adversus haereses*. (PG 7; FC 8,1-4).
- SAN JUAN DAMASCENO, *De imaginibus*, III (PG 94, 1227-1421; TP 36<sup>2</sup>).
- *De Fide Orthodoxa*, II, 12 (PG 94, 790-1227; TP 142).
- SAN LEÓN MAGNO, *Sermones*. (SC 200).
- TERTULIANO, *Adversus Marcionem*. (PL 3, 239-376; SC 365; 368; 483).
- *Adversus Praxeam*. (PL 2, 153-196).
- *De baptismo*. (PL 1, 1305-1334; FP 18).
- *De exhortatione castitatis*. (PL 2, 913-930; SC 319).
- *De monogamia*. (PL 2, 929-954; SC 343).
- *De resurrectione carnis*. (PL 2 791-886; TP 87).
- *De virginibus velandis*. (PL 2 887-914), traducción de P. A. Gramaglia, Ed. Paoline. Roma 1981.

## 2. FUENTES SOBRE LA PATRÍSTICA Y SANTO TOMÁS

- BALTHASAR, Hans Urs VON, *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942.
- BASTERO, Juan Luis, *Imagen y semejanza divina en s. Ambrosio y en s. Agustín*, en «*Dios y el hombre*», A. Aranda (ed.), EUNSA, Pamplona 1985, pp. 573-588.
- BERNARD, Régis, *L'image de Dieu: d'après Saint Athanase*, Aubier-Montaigne, Paris 1952.
- BLACK, Alvin, *The Doctrine of the Image and Similitude in Saint Bonaventure*. «*The Cord*» 12 (1962) 269-275.
- BRABANT, Ovíl, *Le Christ, centre et source de la vie morale chez Saint Augustin*, Duculot, Gembloux 1971.
- BRENNNA, Luca, *L'immagine di Dio in san Tommaso d'Aquino. L'uomo alla luce di S. Th. I*, 93, PUSC, 2004.

- BURGHARDT, Walter John, *The image of God in man according to Cyril of A. Washington* 1957.
- CANTALAMESSA, Raniero, *Cristo Immagine di Dio. Le tradizioni patristiche su Colossesi 1, 15*. «*Rivista di storia e letteratura religiosa*» 16 (1980) 181-212; 345-380.
- CARBONE, Giorgio Maria, *L'image trinitaire de Dieu dans l'homme à travers les oeuvres de saint Thomas d'Aquin*. «*Nova et Vetera*» 76 (2001) 13-21.
- *Luomo immagine e somiglianza di Dio. Uno studio sulle Sentenze di San Tommaso*, ESD, Bologna 2003.
- CORDERO, Jesús, *Sobre el concepto y división de imagen según santo Tomás*. «*Ciencia Tomista*» 92 (1965) 397-466.
- CROUZEL, Henri, *Théologie de L'Image de Dieu chez Origene*, Aubier, Paris 1956.
- CHAVERO, Francisco, *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*, Espigas, Murcia 1993.
- CHENU, Marie Dominique, *La théologie au douzième siècle*, 2 ed., Vrin, Paris 1966.
- DAHAN, Gilbert, *L'exégèse de Genèse 1, 26 dans les commentaires du XII siècle*. «*Revue des Études Augustiniennes*» 38 (1992) 124-153.
- DAUPHINAIS, Michael A., *Loving the Lord your God: The imago Dei in Saint Thomas Aquinas*. «*The Thomist*» 63 (1999) 241-267.
- DE BEAUCUEUIL, Serge de Laugier, *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin*. «*Etudes et Recherches, Cahiers de Théologie et Philosophie*» VIII/IX (1952/1955) 83-110/137-196.
- DE DURAND, Georges-Matthieu, *Intruduction aux Deux dialogues christologiques du Cyrille D'Alexandrie*, vol. 97, «*Sources Chrétiennes*», Du Cerf, Paris 1964.
- DOLBY MÚGICA, María del Carmen, *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de San Agustín*, EUNSA, Pamplona 1993.
- DU MANOIR DE JUAYE, Hubert, *Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie*, Vrin, Paris 1944.
- FANTINO, Jacques, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Editions du Cerf, Paris 1986.
- FIERRO, Alfredo, *Sobre la Gloria en San Hilario: una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «Doxa»*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1964.
- GARDEIL, Henri Dominique, *L'image de Dieu*, en «*Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. Les origines de l'homme*», Cerf-Desclée & Cie, 1 Paris-Tournai 963, pp. 380-421.
- GEIGER, Louis-Bertrand, *L'homme image de Dieu à propos de Summa Theologiae I, 93, 4*. «*Rivista di filosofia neo-scolastica*» 66 (1974) 511-532.
- GILLON, Louise Bertrand, *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*. «*Angelicum*» 36 (1959) 263-286.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura*, Rialp, Madrid 1966.

- *Teología y antropología: el hombre «imagen de Dios» en el pensamiento de Santo Tomás*, Moneda y Crédito, Madrid 1967.
- HAMMAN, Adalbert-Gautier, *L'homme, image de Dieu: essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris 1987.
- *Luomo immagine somigliante di Dio*, Figlie di san Paolo, 1991.
- *L'homme icône de Dieu, la genèse relue par l'Eglise des Peres*, Migne, Paris 1998.
- ILLANES MAESTRE, José Luis y SARANYANA, Josep-Ignasi, *Historia de la teología*, 2 ed., BAC, Madrid 1996.
- JAVELET, Robert, *Image et ressemblance au duozième siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, vol. I, Letouzay et Ané, Strasbourg 1967.
- KIRCHMEYER, Jean, *Image et ressemblance, en Grecque (Église)*, en «*Dictionnaire de spiritualité*», M. Viller (ed.), Beauchesne, Paris 1971, pp. 812-822.
- LAFONT, Ghislain, *Estructura y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1964.
- LEYS, Roger, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris 1951.
- LYNCE DE FARIA, Rodrigo, *Teología de la Imagen de Dios en los padres latinos hasta san Agustín*, Universidad de Navarra, 2001.
- MADARIAGA, Bernardo, *La imagen de Dios en la metafísica del hombre según San Buenaventura*. «*Verdad y vida*» 7 (1949) 145-194.
- MARTI DEL MORAL, Pablo, *La noción de «simplicitas» divina y humana según Tomás de Aquino*, Ed. Università della Santa Croce, Roma 2003.
- MAYER, Augustinus, *Das gottesbild nach Clemens v. Alexandrien*, Rom 1942.
- MCLEOD, Frederick G., *The image of God in the Antiochene tradition*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1999.
- MUCKLE, Joseph Thomas, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on man as the Image of God*. «*Medieval Studies*» 7 (1945) 58ss.
- OECHSLIN, Raphaël-Louise, *Image et ressemblance chez les mystiques rhénans*, en «*Dictionnaire de spiritualité*», M. Viller (ed.), Beauchesne, Paris 1971, pp. 1451-1463.
- ORBE, Antonio, *Antropología de San Ireneo*, Editorial Catolica, Madrid 1969.
- OTTO, Stephan, *Der mensch als Bild Gottes bei Tertullian*. «*Münchener theologische Zeitschrift*» 10 (1959) 276-282.
- PETERSON, Erik, *L'immagine di Dio in S. Ireneo*. «*La Scuola Cattolica*» 49 (1941) 46-54.
- PHILIPPE, Paul, *La contemplation au XIII siècle*. «*La vie spirituelle. Supplément*» 22 (1952) 340-374.
- PINCKAERS, Servais-Th, *Notes et appendices*, en «*S. Thomas d'Aquin. Somme théologique, Les actes humains*», S.-T. Pinckaers (ed.), Paris 1966, pp.
- *Renovación de la moral y ley natural*, en «*Ética y teología. Ante la crisis contemporánea*», J. L. Illanes (ed.), EUNSA, Pamplona 1980, pp. 161-169.
- RAHNER, Hugo, *Das Menschenbild des Origenes*. «*Eralos-Jahrbuch*» 15 (1947) 197-248.
- RAMOS-LISSÓN, Domingo, *Patrología*, EUNSA, Pamplona 2005.



- RAPONI, Stanislao, *Il tema dell'immagine-somiglianza nell'antropologia dei Padri*, en «*Temi di Antropologia teologica*», E. Ancilli (ed.), Teresianum, Roma 1981, pp. 241-341.
- REINHARDT, Elisabeth, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, EUNSA, Pamplona 2005.
- REZETTE, Jean P., *Grâce et similitude de Dieu chez saint Bonaventure*. «*Ephemerides Theologicae Lovaniensis*» 32 (1956) 46-64.
- RONDEAU, Marie-Josèphe, *L'anthropologie de saint Hilaire*. «*Studia Patristica*» VI, TU 81 (1962) 197-210.
- SCARAMUZZI, Diomede, *L'immagine di Dio nell'uomo nell'ordine naturale secondo san Buenaventura*. «*Sophia*» 10 (1942) 259-274.
- SCHOEMANN, Johann B., *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*. «*Scholastik*» 18 (1943) 31-53; 175-200.
- SOLIGNAC, Aimé, *Image et ressemblance*, en «*Dictionnaire de spiritualité*», M. Viller (ed.), Beauchesne, 1 Paris 971, pp. 1402-1425.
- *L'homme image de Dieu dans la spiritualité de Saint Bonaventure*, en «*Contributi di spiritualità bonaventuriana*», G. Zoppetti y D. M. Montagna (eds.), Padova 1974-1976, pp.
- SULLIVAN, John Edward, *The image of God: the doctrine of St. Augustine and its influence*, The Priory Press, Dubuque 1963.
- SZOSTEK, Andrzej, *Thomistic anthropology and ethics. St Thomas and the challenge of building a new humanism*, en «*Persona humana: imago Dei et Christi in historia. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 6-8 settembre 2000*», M. M. Rossi y T. Rossi (eds.), Angelicum University Press, Roma 2002, pp. 141-153.
- TIXERONT, Joseph, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, en «*La théologie anténicéenne*», J. Gabalda, Paris 1924.
- TORRELL, Jean-Pierre, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel: initiation 2*, Éditions Universitaires, Fribourg 1996.
- TURRADO, Argimiro, *Nuestra imagen y semejanza divina. En torno a la evolución de esta doctrina en San Agustín*. «*La ciudad de Dios*» 181 (1968) 776-801.
- VISONÀ, Giuseppe, *L'uomo a immagine di Dio. L'interpretazione de Genesi 1, 26 nel pensiero cristiano dei primi tre secoli*. «*Studia patavina*» 27 (1980) 393-430.
- WILD, Philip T., *The divination of man according to saint. Hilary of Poitiers, Mundelein, Illinois 1950*. AA.VV., *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis Splendor: atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

### 3. BIBLIOGRAFÍA DE LOS CAPÍTULO III, IV Y V

ARANDA, Antonio, *Identità cristiana: I fondamenti*, Edusc, Roma 2007.

- AUBERT, Jean-Marie, *Compendio de la moral católica*, Edicep, Valencia 1989.
- BALTHASAR, Hans Urs VON, *Teodramática; Las personas del drama: el hombre en Dios*, vol. II, Ediciones Encuentro, Madrid 1991.
- BARTH, Karl, *Dogmatik*, III, 1, Evangelischer verlag AG, Zollikon-Zürich 1957<sup>3</sup>.
- BELDA PLANS, Manuel, *Guiados por el Espíritu de Dios*, Palabra, Madrid 2006.
- BIFFI, Giacomo, *Alla destra del Padre: nuova sintesi di teologia sistematica*, nuova ed., Jaca Book, Milano 2004.
- BONANDI, Alberto, «*Veritatis splendor*»: *Treinta años de Teología Moral*, Ediciones cristiandad, Madrid 2003.
- BRUGUÈS, Jean-Louis, *La splendeur de la vérité: lettre encyclique «Veritatis splendor»*, 6 août 1993, en «*Veritatis splendor*», J.-L. Bruguès (ed.), Mame, Paris 1993.
- *Dizionario di morale cattolica*, Studio Domenicano, Bolonia 1994.
- *Précis de théologie morale générale. Méthodologie*, vol. I, Mame, Paris 1994.
- *Ideas felices: Virtudes cristianas para nuestro tiempo*, BAC popular, Madrid 1998.
- *Précis de théologie morale générale. Anthropologie morale*, vol. II, 1, Parole et Silence, Paris 2002.
- *Creata a immagine di Dio*, en «*Corso di teologia morale fondamentale*», Studio Domenicano, Roma 2005.
- CAFFARRA, Carlo, *Vida en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1988.
- CARRASCO DE PAULA, Ignacio, *L'uomo immagine di Dio*, en «*Veritatis Splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*», R. Lucas Lucas (ed.), San Paolo, Milano 1994, pp. 186-195.
- CEdC, *La formación teológica de los futuros sacerdotes*. «*Ecclesia*» 96 (22-II-1976) 892-893.
- CLÉMENT, Olivier, *L'homme à l'image de Dieu*. «*Le supplement*» 187 (1993) 75-88.
- CÓFRECES, Evencio y Ramón GARCÍA DE HARO, *Teología moral fundamental: fundamentos de la vida cristiana*, EUNSA, Pamplona 1998.
- COLOM COSTA, Enrique, *Dios y el obrar humano*, EUNSA, Pamplona 1976.
- COLOM COSTA, Enrique y Ángel RODRÍGUEZ-LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser santos: curso de teología moral fundamental*, Palabra, Madrid 2001.
- COMPAGNONI, Francesco y Teodora ROSSI, *La morale nel Catechismo della Chiesa Cattolica*. «*RTM*» 97 (1993) 43-53.
- CONGAR, Yves M.-J., *Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps*, en «*L'Eglise dans le monde de ce temps: constitution pastorale "Gaudium et spes"*», Y. M.-J. Congar y M. Peuchmaurd (eds.), Editions du Cerf, Paris 1967, pp. 305-328.
- COSTA BOU, Joan, *El discernimiento del actuar humano: contribución a la comprensión del objeto moral*, EUNSA, Pamplona 2003.
- COTTIER, Georges, *Guide de lecture*, en «*Veritatis splendor*», J.-L. Bruguès (ed.), Mame, Paris 1993, pp. 187-194.

- COTTIN, Jérôme, *L'«imago Dei»: une réponse à l'enfermement de l'image*. «Nouvelle Revue Théologique» 120 (1998) 404-418.
- CROUZEL, Henri, *Immagine*, en «Dizionario Patristico e di Antichità cristiana», A. Di Bernardino (ed.), 1983.
- CTI, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, La civiltà católica, Roma 2004, pp. 254-286.
- DE BLIGNIÈRES, Louis Marie, *La dignité de l'homme image de Dieu*, en «Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale», P. A. d. S. Tommaso (ed.), Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 199-220.
- DELHAYE, Philippe, *La aportación del Vaticano II a la Teología Moral*. «Conc» VIII/II (1972) 207-217.
- *La conciencia moral del cristiano*, 2 ed., Herder, Barcelona 1980.
- *Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social*. «ScrTheob» 12 (1980) 11-50.
- *La exigencia cristiana según san Pablo*. «ScrTheob» 15 (1983) 669-738.
- *La ciencia del bien y del mal: concilio, moral y metaconcilio*, Eiunsa, Barcelona 1990.
- DELHAYE, Philippe y Card. Joseph RATZINGER, *Principes d'éthique chrétienne*, Lethielleux, Paris 1979.
- DI MARINO, Antonio, *L'immagine di Dio nell'uomo e la vita morale*. «RTM» 5 (1970) 85-102.
- DÍAZ-NAVA, Adolfo F., *Imitación-seguimiento*, en «Diccionario enciclopédico de teología moral», L. Rossi (ed.), Ediciones Paulinas, Madrid 1986, pp. 495-499.
- DOLDI, Marco, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani: bilancio e prospettive*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.
- EGÚZKIZA, Ion, *El hombre creado a imagen de Dios en la teología del siglo XX: las aportaciones de la teología positiva y su recepción en el Concilio Vaticano II*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2005.
- FERNÁNDEZ, Aurelio, *Teología moral I. Moral fundamental*, vol. I, Aldecoa, Burgos 1992.
- *Compendio de teología moral*, Palabra, Madrid 1995.
- *El mensaje moral de Jesús de Nazaret*, Palabra, Madrid 1998.
- *Claves teológicas de la actual fundamentación de la moral*, en «Diálogos de teología III: Fundamentos de la moral cristiana», J. Palos (ed.), Fundación Mainel, Valencia 2001, pp. 15-37.
- *Moral fundamental: iniciación teológica*. Madrid, Rialp, 2001.
- FLECHA, José Román, *Sed perfectos: notas de moral fundamental*, EDICE, Madrid 1992.
- *Presencia de la Biblia en la Veritatis Splendor*, en «Comentarios a la "Veritatis Splendor"», G. del Pozo Abejón (ed.), BAC, Madrid 1994, pp. 361-381.
- *Iconalidad divina y defensa de la vida humana*, en «Moral de la persona y renovación de la teología moral», A. Sarmiento (ed.), Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 1998.

- *Moral de la persona: amor y sexualidad*, BAC, Madrid 2002.
- *Moral fundamental: la vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 2005.
- FLICK, Maurizio y Zoltán ALSZEGHY, *L'homme dans la théologie*, Éditions Paulines, Paris 1971.
- *Fondamenti di una antropologia teologica*, 3 ed., Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1982.
- FUCHS, Josef, *Theologia moralis generalis*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1971.
- *Christian morality: Biblical orientation and human evaluation*. «Gregorianum» 67, 4 (1986) 745-763.
- GARCÍA CUADRADO, José Ángel, *Introducción*, en «*La imagen de Dios en el hombre (1588): comentario a la Suma Teológica, I, q93 de Domingo Báñez*», J. A. García Cuadrado (ed.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003.
- GARCÍA DE HARO, Ramón, *L'agire morale & le virtù*, Ares, Milano 1988.
- *Cristo, fundamento de la moral: los conceptos básicos de la vida moral en la perspectiva cristiana*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1990.
- *La vida cristiana: curso de teología moral fundamental*, EUNSA, Pamplona 1992.
- GOFFI, Tullo, *Il vissuto personale virtuoso*, en «*Corso di morale*», T. Goffi y G. Piana (eds.), Queriniana, Brescia 1990.
- GÜNTHÖR, Anselm, *Chiamata e risposta: Una nuova teologia morale*, 2 ed., vol. I, Edizioni Paoline, Roma 1976.
- HAECKER, Theodor, *¿Qué es el hombre?*, Guadarrama, Madrid 1961.
- HONECKER, Martin, *Einführung in die Theologische Ethik: Grundlagen und Grundbegriffe*, New York, de Gruyter, Berlin 1990.
- IGIRUKWAYO, Antoine M., *Le fondement christologique de la morale dans la pensée de Réal Tremblay*, Académie Alphonsienne de Rome, 2002.
- ILLANES MAESTRE, José Luis, *Tratado de Teología Espiritual*, EUNSA, Pamplona 2007.
- *Teología y método teológico en los documentos del Concilio Vaticano II*. «ScrTheol» 12 (1980) 716-787.
- KOCH, R., *L'uomo immagine di Dio secondo l'Antico Testamento*. «Vita e pensiero» 54 (1971).
- LADARIA, Luis Francisco, *El hombre creado a imagen y semejanza de Dios*, en «*Historia de los dogmas*», B. Sesboué (ed.), Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.
- LAGHI, Card. Pio, *Introduzione: Cristo, Dio-Uomo*, en «*Veritatis Splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*», R. Lucas Lucas (ed.), San Paolo, Milano 1994, pp. 11-16.
- *L'Enciclica offre i saldi principi grazie ai quali l'umanità può uscire dalla notte del suo smarrimento*, en «*Veritatis splendor: Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani. 29-30 ottobre 1993*», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 16-24.

- LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo, *Hacia un nuevo rostro de la moral cristiana*, Ite-so, 2000.
- LORDA, Juan Luis, *Antropología: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996.
- *La gracia de Dios*, Palabra, Madrid 2004.
- LUZ, U., *La imagen de Dios en Cristo y en el hombre según el Nuevo Testamento*. «Conc» 50 (1969) 554-565.
- MAGAGNA, Cristiano, *L'«Imago Dei» in Giovanni Paolo II: tentativo di recupero dell'antropologia iconica in chiave moderna*, Helsinki 2006.
- MARÍAS, Julián, *Tratado de lo mejor: la moral y las formas de la vida*, Alianza Editorial, Madrid 1995.
- MARTI DEL MORAL, Pablo, *Teología espiritual: Manual de iniciación*, Rialp, Madrid 2006.
- McKENZIE, John L., *Dictionary of the Bible*, Simon & Schuster, New York 1995.
- MELINA, Livio, *Conciencia y verdad en la VS*, en «Comentarios a la “Veritatis Splendor”», G. del Pozo Abejón (ed.), BAC, Madrid 1994, pp. 619-650.
- *Moral, entre la crisis y la renovación*, EUNSA, Barcelona 1996.
- *Cristo e il dinamismo dell'agire: linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, Pontificia Università Lateranense, Mursia 2001.
- *El actuar moral del hombre*, vol. XX, Edicep, Valencia 2001.
- *Participar en las virtudes de Cristo: por una renovación de la teología moral a la luz de la «Veritatis splendor»*, Cristiandad, Madrid 2004.
- MELINA, Livio, José NORIEGA y Juan José PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2001.
- MOLINA, Enrique, *La encíclica «Veritatis splendor» y los intentos de renovación de la teología moral en el presente siglo*. «ScrTheol» 16 (1994) 123-154.
- *El hombre, imagen de Dios en Cristo por el Espíritu Santo*, en «Moral de la persona», A. Sarmiento (ed.), EUNSA, Pamplona 2006.
- MORALES, José, *La vocación cristiana en la primera patristica*. «ScrTheol» 23 (1991) 837-889.
- MORETTI, Roberto, *Con «l'uomo immagine di Dio» al centro dell'antropologia teologica*, en «Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale», P. A. d. S. Tommaso (ed.), Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 187-198.
- OCÁRIZ, Fernando, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, EUNSA, Pamplona 1972.
- *Naturaleza, gracia y gloria*, EUNSA, Pamplona 2000.
- ORTIZ LÓPEZ, Jesús, *Conocer a Dios*, vol. III, Rialp, Madrid 2005.
- PELLITERO, Ramiro y Enrique BORDA, *Conversación con Mons. José Manuel Estepa (sobre el catecismo de la Iglesia Católica y su compendio)*. «AHig» XV (2006) 367-388.
- PIEPER, Josef, *Las virtudes fundamentales*, 3 ed., Rialp, Madrid 1990.
- PINCKAERS, Servais-Th., *Le thème de l'image de Dieu en l'homme et l'anthropologie*, en «Humain à l'image de Dieu: la théologie et les sciences humaines

- face au problème de l'anthropologie: Travaux de troisième cycle en théologie systématique des Facultés de théologie des Universités romandes, 1985-1986*», P. Bühler (ed.), Labor et Fides, Genève 1989, pp. 147-163.
- PINCKAERS, *La vida espiritual: según san Pablo y santo Tomás*, Edicep, Valencia 1995.
- *The Pinckaers reader*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2005.
- *Las fuentes de la moral cristiana: su método, su contenido, su historia*, EUNSA, Pamplona 1988.
- *L'Évangile et la morale*, Éditions Universitaires, Fribourg 1990.
- *Para leer la «Veritatis Splendor»*, Rialp, Madrid 1996.
- RATZINGER, Card. Joseph, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, en «*Introducción al Catecismo de la Iglesia*», Ciudad Nueva, Madrid 1994, pp. 9-39.
- *Presentazione*, en «*Veritatis Splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*», R. Lucas Lucas (ed.), San Paolo, Milano 1994, pp. 5-9.
- *La fe como camino: contribución al «ethos» cristiano en el momento actual*, Eiusa, Barcelona 1997.
- *Il rinnovamento de la Teologia Morale*, en «*Camminare nella Luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*», L. Melina y J. Noriega (eds.), Lateran University Press, Roma 2004.
- RHONHEIMER, Martin, *La perspectiva de la moral: Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000.
- RODRÍGUEZ, Pedro, *Vocación, trabajo, contemplación*, EUNSA, Pamplona 1986.
- ROSSANO, Pietro, *A imagen y semejanza de Dios*, en «*Dios y el hombre*», A. Aranda (ed.), EUNSA, Pamplona 1985, pp. 463-473.
- ROVAI, José Ángel, *Los fundamentos antropológicos de la moral en la «Veritatis splendor»*, en «*La verdad os hará libres: Congreso Internacional sobre la Encíclica Veritatis splendor*», C. A. Scarponi (ed.), Paulinas HSP, Buenos Aires 2005, pp. 55-76.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.
- SANNA, Ignazio, *Chiamati per nome: antropologia teologica*, San Paolo, Torino 1994.
- *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001.
- *L'identità aperta: il cristiano e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia 2006.
- *L'uomo uditore della Parola. La Rivelazione nell'antropologia*, en «*La parola di Dio compie la sua corsa*», I. Sanna y G. Lorzio (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2006, pp. 177-215.
- SARAIVA MARTINS, José, *Linee per un ulteriore approfondimento della «Veritatis splendor»*, en «*Veritatis splendor: Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Ro-*



- mani. 29-30 ottobre 1993*», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 132-135.
- SARMIENTO, Augusto, *La «Imagen de Dios» en el hombre y la familia*, en «*Dios y el hombre*», A. Aranda (ed.), EUNSA, Pamplona 1985, pp. 539-555.
- SAYÉS, José Antonio, *Antropología y moral: de la «nueva moral» a la Veritatis splendor*, Palabra, Madrid 1997.
- *Teología moral fundamental*, Edicep, Valencia 2003.
- SCOLA, Angelo, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, Encuentro, Madrid 1997.
- *Cuestiones de antropología teológica*, BAC, Madrid 2000.
- *La persona umana: antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000.
- *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001.
- *Dall'uomo a Cristo. Da Cristo all'uomo*, en «*L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis Splendor: atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003*», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 25-41.
- SCHIEFFCZYK, Leo, *Création et providence*, vol. II, 2 a, «*L'histoire des dogmes*», Éditions du Cerf, Paris 1967.
- *Die frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie*, en «*Der Mensch als Bild Gottes*», L. Scheffczyk (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, pp. IX-LIV.
- *Image et ressemblance*, en «*Dictionnaire de spiritualité*», M. Viller (ed.), Beauchesne, Paris 1971, pp. 1463-1472.
- SCHIEFFCZYK, Leo y ZIEGENAUS, Anton, *Katholische Dogmatik, Einleitung in die Dogmatik*, MM Verlag, Aachen 1998.
- SCHILLING, Hans, *Teologia e scienze dell'educazione: problemi epistemologici*, Armando, Roma 1974.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Rialp, Madrid 1965.
- SCHÖNBORN, Christoph, *Breve introducción a las cuatro partes del Catecismo*, en «*Introducción al Catecismo*», Ciudad Nueva, Madrid 1994, pp. 67-110.
- *El Catecismo de la Iglesia Católica: ideas directrices y temas fundamentales*, en «*Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*», Ciudad Nueva, Madrid 1994, pp. 41-66.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Fundamento de la moral*, Prometeo, Valencia 1965.
- SERRETTI, Massimo, *I rapporti della natura e del soprannaturale nell'antropologia cristiana*, en «*L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis Splendor: atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003*», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 163-185.
- SÖHNGEN, Gottlieb, *Die Biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, en «*Der Mensch als Bild Gottes*», L. Scheffczyk (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.

- SPICQ, Ceslas, *Principi della morale neotestamentaria*, Edizioni Studio Teologico Domenicano, Bologna 1964.
- *Teología Moral del Nuevo Testamento*, vol. II, EUNSA, Burgos 1973.
- *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979.
- TÁBET, Miguel Angel, *El hombre, imagen de Dios*, en «*Dios y el hombre*», A. Aranda (ed.), EUNSA, Pamplona 1985, pp. 557-572.
- TETTAMANZI, Dionigi, *Temi di morale fondamentale*, OR, Milano 1975.
- *El hombre imagen de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978.
- *L'uomo immagine di Dio. Linee fondamentali di morale cristiana*, Edizioni Piemme, Asti 1992.
- *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*. Asti, Piemme, 1993.
- TORRE VARGAS, Rafael de la, *Nueva antropología de la imagen*. «*Religión y cultura*» XLII (1995) 597-611.
- TORRELL, Jean-Pierre, *Imiter Dieu comme des enfants biens-aimés*, en «*Recherches thomasiennes: études revues et augmentées*», J.-P. Torrell (ed.), Vrin, Paris 2000, pp. 325-335.
- TREMBLAY, Réal, *L'Homme qui divinise: pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Éditions Paulines, Montréal 1993.
- *La antropología de la «Veritatis splendor»*, en «*Comentarios a la "Veritatis Splendor"*», G. del Pozo Abejón (ed.), BAC, Madrid 1994, pp. 403-427.
- *Cristo e la morale in alcuni documenti del magistero: Catechismo della Chiesa Cattolica, Veritatis splendor, Evangelium Vitae*, Dehoniane, Bologna 1996.
- *L'Homme (Ep 4, 13), mesure de l'homme d'aujourd'hui et de demain. Pour un approfondissement de Gaudium et spes*. «*Studia Moralia*» 35 (1997).
- *Radicati e fondati nel Figlio: contributi per una morale di tipo filiale*, Dehoniane, Roma 1997.
- *L'«innalzamento» del figlio, fulcro della vita morale*, Pontificia Università Lateranense, Mursia 2001.
- *Ma io vi dico...: l'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, Edizione Dehoniane Bologna, Bologna 2005.
- *Una antropologia filiale: cosa significa?*, en «*L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis Splendor: atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003*», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 57-72.
- WESTERMANN, Claus, *Genesis 1-11: a continental commentary*, Fortress Press, Minneapolis 1994.
- ZAMORA, Juan, *El hombre imagen y semejanza de Dios*, Universidad de Navarra, 1982.
- ZIEGLER, Josef Georg, *Teología Moral*, en «*La teología en el siglo XX: Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano. Disciplinas teológicas, dogma, moral, pastoral*», H. Vorgrimler (ed.), Editorial Católica, Madrid 1974, pp. 263-304.



## ABREVIATURAS DE LA TESIS

### MAGISTERIO

AA:	<i>Apostolicam actuositatem</i>
AAS:	<i>Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale</i> , Roma 1909-1928, Città del Vaticano 1929 ss.
AG:	<i>Ad gentes</i>
AS:	<i>Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II</i> , Typis Poliglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1970 ss.
CA:	<i>Centessimus annus</i>
CEC:	Catecismo de la Iglesia Católica
CEdC:	Congregación para la Educación Católica
DS:	H. Denzinger-P. Hünerman, <i>El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Herder, Barcelona 1999.
DV:	<i>Dei verbum</i>
EV:	<i>Evangelium vitae</i>
FR:	<i>Fides et ratio</i>
GS:	<i>Gaudium et spes</i>
LG:	<i>Lumen gentium</i>
NA:	<i>Nostra aetate</i>
OT:	<i>Optatam totius</i>
PO:	<i>Presbyterorum ordinis</i>
UR:	<i>Unitatis Redintegratio</i>
VS:	<i>Veritatis splendor</i>

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CCL:	<i>Corpus Christianorum. Series latina</i> . Brepols.
CG:	<i>Summa contra gentiles</i> de santo Tomás.
CTI:	Comisión Teológica Internacional.
CSEL:	<i>Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i> .

---

FC:	<i>Fontes Christiani</i> , Herder, Freiburg, 1993ss.
FP:	<i>Fuentes patrísticas</i> , Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 1991ss.
OSA:	<i>Obras de san Agustín</i> , BAC, Madrid 1946-1959.
PL:	<i>Patrologiae cursus completus. Series latina</i> , J. P. Migne (ed.).
PG:	<i>Patrologiae cursus completus. Series graeca</i> , J. P. Migne (ed.).
Sent.:	<i>Scriptum super libros Sententiarum</i> de santo Tomás.
ScrTheol:	<i>Scripta Theologica</i> .
S. Th.:	<i>Summa theologiae</i> de santo Tomás.
SC:	<i>Sources Chrétiennes</i> , Ed. du Cerf, Paris 1940ss.
TP:	<i>Collana di Testi Patristici</i> , Città Nuova Ed., Roma 1976ss.

#### ABREVIATURAS CORRIENTES

a./aa.:	artículo/artículos
AA.VV.:	Autores varios
cap.:	capítulo
cfr.:	confrontar
d.:	<i>distinctio</i> ( <i>In Sent. Libros</i> de santo Tomás)
dir./dirs.:	director/directores
ed./eds.:	editor/editores
n./nn.:	número/números
p./pp.:	página/páginas
q./qq.:	cuestión/cuestiones
t./tt.:	tomo/tomos
vol./vols.:	volumen/volúmenes
v./vv.:	versículo/versículos

# LA CATEGORÍA DE LA *IMAGO DEI* EN LA TEOLOGÍA MORAL CONTEMPORÁNEA

## I. DIRECTRICES DEL MAGISTERIO PARA UNA RENOVACIÓN EN LA TEOLOGÍA MORAL

Es indudable que nos encontramos, dentro de la Teología Moral, en un proceso de renovación. La tradición post-tridentina dejó una imborrable huella en los contenidos de los manuales de Teología Moral. Desde el siglo XVII se hizo fuerte el planteamiento de la casuística para la exposición de esta disciplina<sup>1</sup>. En sus comienzos, la casuística no pretendía cubrir todo el espectro de la Teología Moral, y presuponía un estudio más especulativo de este dominio. Fue resultado de una reacción contra el protestantismo, influido por la corriente nominalista, y con una marcada perspectiva pastoral. Las obras de grandes autores como san Juan de la Cruz, san Francisco de Sales, y sobre todo, san Alfonso María de Ligorio, entre muchos otros, nos demuestran que la moral católica no se reduce al estudio de los mandamientos y de las obligaciones, tal y como podrían hacer creer los primeros manuales. No obstante, un distanciamiento cada vez mayor entre la moral y la espiritualidad, y una preocupación práctica predominante han situado estos manuales en el primer plano de la enseñanza de la moral en los últimos siglos, favoreciendo la identificación, por algunos autores, de la Teología Moral católica con la casuística.

Bajo el impulso de la renovación tomista suscitado por León XIII, se produjeron cambios importantes dentro de la exposición de la Teología Moral. El neotomismo dio lugar a la recuperación de las virtudes teologales y morales con preferencia a los mandamientos, para organizar la exposición ordenada de la moral, e impulsó la restauración de la importancia del fin último y la bienaventuranza<sup>2</sup>.

Dentro del esfuerzo renovador se evidencia igualmente un retorno a los temas bíblicos<sup>3</sup>. A partir de este momento todos los grandes

tratados de Teología Moral han incluido una sección sobre la fundamentación bíblica de la ética cristiana<sup>4</sup>. Son manuales con intención reformadora, que tratan de huir, principalmente, de la moral de obligación heredada de los siglos inmediatamente anteriores<sup>5</sup>. Con todo, la tradición casuística se mantuvo paralelamente por medio de otros manuales utilizados para la formación del clero<sup>6</sup>. La intención renovadora de estos autores, aun siendo evidente, no fue llevada hasta sus últimas consecuencias, y la anhelada reforma seguía necesitando de un nuevo impulso. Se habían dado pasos, pero quedaba camino por recorrer<sup>7</sup>.

A mediados del siglo XX tomaron protagonismo los debates que antecedieron y siguieron a la condena de la llamada «nueva moral» y «moral de situación»<sup>8</sup>. El 2 de febrero de 1956 el santo Oficio publicó la *Instrucción* sobre la «ética de situación» despejando algunos de estos errores. Sin embargo, otras preocupaciones reales no pudieron ser estudiadas. Eran temas que habían cobrado especial actualidad en aquellos años, y cuyo desarrollo específico se daría durante el periodo llamado del *postconcilio*. Por delante de las diversas problemáticas morales presentes en el mundo, la Iglesia de mediados de siglo advertía la incapacidad de dar respuestas apropiadas con parámetros obsoletos. La sociedad había cambiado (la familia, el matrimonio, la conciencia de la dignidad de la persona, la transmisión de la vida...).

El Concilio Vaticano II, estuvo también precedido por una notable renovación en diversas áreas del pensamiento, tales como la teología exegética-bíblica, la historia, la patrística, el desarrollo del pensamiento filosófico de inspiración cristiana, la renovación litúrgica, una nueva conciencia eclesiológica... Igualmente el movimiento ecuménico, al confrontar entre sí a las diversas confesiones cristianas, no sólo contribuyó a esa profundización en el misterio de la Iglesia, sino a una nueva consideración de la totalidad del dogma cristiano. Se trata de «factores muy diversos, pero que, no obstante, confluyen en un punto: la aspiración o la difusión de los planteamientos personalistas, de la fenomenología, de la axiología, del existencialismo, por limitarnos a los movimientos intelectuales más cercanos al teologizar»<sup>9</sup>.

Por todos estos antecedentes se planteó el Concilio como un principio de reforma<sup>10</sup>. Ya en la fase preparatoria, Juan XXIII confiaba al Concilio el encargo de presentar la doctrina cristiana de modo más eficaz<sup>11</sup>. Pablo VI, en el discurso de apertura del segundo periodo de el Concilio, afirmó que el punto de partida debía ser únicamente fijarse en Cristo Jesús, pues sólo a la luz del misterio de Cristo era posible alcanzar una conciencia justa de qué es la Iglesia, en qué consiste su

reforma, la unidad de los cristianos, y el diálogo con el mundo contemporáneo<sup>12</sup>. Se preveía entonces un giro cristológico para una renovación entendida, no de manera accidental, sino en profundidad.

Como afirma la Comisión Teológica Internacional en su documento sobre la *imago Dei*, «durante toda la primera mitad del siglo XX se ha asistido a una progresiva recuperación del interés por la teología de la imagen de Dios. Gracias a un atento estudio de la Escritura, de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos escolásticos, se ha vuelto a tomar conciencia de la importancia del tema de la imagen de Dios. Este redescubrimiento ya se había producido en teólogos cristianos anteriores al Concilio Vaticano II. El Concilio ha dado un nuevo impulso a la teología de la imagen de Dios, particularmente en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et spes*»<sup>13</sup>.

Hamman sostiene que «con el Concilio Vaticano II reaparece, con el prestigio de la novedad, el antiguo tema de la imagen y la semejanza»<sup>14</sup>. Hasta el Concilio Vaticano II las afirmaciones magisteriales referidas a la creación del hombre a imagen de Dios se refieren, en su mayor parte, a cuestiones más o menos controvertidas, relacionadas con el compuesto humano (frente al dualismo, el carácter no divino del alma, la unicidad de cada alma y su unión con el cuerpo, la creación de Dios de alma y cuerpo...). El Concilio supone un punto de inflexión en la materia, al tratarse de la primera vez que la Iglesia, de modo oficial y solemne, se propuso exponer ordenadamente este aspecto de la antropología, de la misma noción cristiana del hombre, y de la imagen de Dios en la persona humana<sup>15</sup>.

El Concilio, según su propósito de dar un giro cristológico y antropológico<sup>16</sup>, no es ajeno a este interés, y recurrirá a esta materia con frecuencia. Encontramos referencias a la imagen de Dios —entre otras—, en la Constitución Apostólica *Lumen gentium* (nn. 2 y 7), en relación a Cristo; en la Declaración *Nostra aetate* (n. 5); en el Decreto *Apostolicam actuositatem* (n. 8); o en el Decreto *Ad gentes* (n. 7).

El lugar privilegiado para el estudio amplio de la *imago Dei* en los textos del Concilio, es la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*. Es, concretamente, en el número 12, titulado *De homine ad imaginem Dei*, donde encontramos la mejor caracterización de la materia<sup>17</sup>. El mismo Concilio propone la pregunta sobre la definición del hombre, y se dispone a aportar la contestación que puede ofrecer a la luz de la Revelación. Al tratar de dar respuesta a esta inquietud, la Iglesia no pierde de vista que el hombre es *misterio*. La definición del hombre no es cuestión baladí para la Teología Moral. Definir *qué* es el hombre,

*quién* es el hombre, es la llave que nos permitirá acceder al ámbito del *cómo* debe comportarse

Además de este punto, frecuentemente citado, en *Gaudium et spes* encontramos otras referencias a esta doctrina<sup>18</sup> que añaden contenidos significativos a la caracterización del hombre según el número 12<sup>19</sup>. La constatación del empeño de *Gaudium et spes* por tratar esta materia lleva a Delhaye a señalar que, gracias a esta Constitución, «en el ámbito de la persona hay que apreciar el resurgimiento del tema de la imagen de Dios (GS 12), tan frecuentemente empleado como base en la moral patristica. El hombre libre puede destruir esa semejanza por el pecado (GS 13), al no seguir el dictamen de su conciencia (GS 16) y rechazar a Dios en lugar de aceptar la llamada del Creador y Redentor (GS 22)»<sup>20</sup>. Entre los puntos 12 y 18 la Constitución trata el origen del hombre, la caída del pecado, la unidad del cuerpo y el alma, la dignidad de la inteligencia, la conciencia moral, la libertad, el misterio de la muerte y la vocación del hombre a la comunión con Dios. Finalmente, tras los puntos dedicados a la Iglesia y el ateísmo (19-21), recaba en Cristo, el hombre nuevo. De esta manera, para dar respuesta a la pregunta *¿qué es el hombre?* el Magisterio cuenta, para iluminar el misterio, con un punto de partida (*Gn 1, 26s, Gaudium et spes* 12) y un punto de llegada (el Misterio de Cristo, *Gaudium et spes* 22), pues en realidad «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán... era figura del que había de venir»<sup>21</sup>.

A partir del Concilio Vaticano II, la doctrina de la *imago Dei* «ha tenido una relevancia siempre mayor en las enseñanzas del Magisterio y en la investigación teológica [...]. Sólo a la luz del Concilio Vaticano II los teólogos han comenzado a descubrir la fecundidad de este tema con el fin de una comprensión y una articulación de los misterios de la fe cristiana»<sup>22</sup>. El renovado interés por la teología de la *imago Dei* nacido del Concilio, se refleja también en la teología contemporánea, donde se han verificado desarrollos en diversas áreas. Principalmente, los teólogos están trabajando para demostrar en qué medida la teología de la *imago Dei* ilumina la conexión entre la antropología y la cristología<sup>23</sup>. Las posibilidades que la consideración de la persona de Cristo abre para el desarrollo de la antropología, no suponen una supresión de la realidad del hombre en cuanto criatura, sino su transformación y realización según la imagen perfecta del Hijo.

Ningún tratado contemporáneo de antropología teológica puede ya dejar de aludir a esta categoría humana. Para M. Flick y Z. Alszeghy, la creación del hombre a imagen de Dios es el punto en el que deben confluir todas las verdades cristianas sobre el hombre<sup>24</sup>. De

modo semejante se han expresado autores como L. Scheffczyk<sup>25</sup> o I. Sanna<sup>26</sup>. La antropología contemporánea se ha sentido fuertemente atraída por esta categoría Revelada en el Génesis, no sólo según los contenidos antropológicos tradicionales del tratado *De creatione*, sino también desde otras realidades humanas como el carácter personal del hombre, su índole social, el trabajo, la corporalidad, etc.<sup>27</sup>

De la misma manera, el desarrollo llevado a cabo en los últimos años en torno a esta doctrina, ha supuesto una mayor comprensión del carácter dinámico de la imagen de Dios. A la luz de la historia humana y de la evolución de la cultura humana, la imagen de Dios es considerada por muchos teólogos como una categoría susceptible de «desarrollo personal».

Algunos autores han denunciado, en el periodo inmediatamente postconciliar, los límites de una moral bíblica y la necesidad de evitar todo *fundamentalismo* asegurando que la moral tiene una base más ampliamente filosófica<sup>28</sup>. Pinckaers interpreta que el abandono de esa sugerencia conciliar se debe, sobre todo, a una *óptica* limitada y estrechamente normativa con la que se entiende la moral y con la que se acerca al texto bíblico<sup>29</sup>.

En efecto, si lo que se trata de encontrar en la Escritura son normas que se puedan aplicar hoy en día, es cierto que tiene poco nuevo que aportar. El Decálogo tiene mucho que ver, al menos sustancialmente, con la ley natural, a la que el hombre puede acceder por la razón. Sin embargo, especialmente en el Nuevo Testamento —como ocurre con el sermón de la Montaña—, se expresa más bien un ideal y una llamada a la intencionalidad de la persona, y no un elenco de actividades o imperativos morales a desarrollar. No faltan en los Evangelios algunas normas morales de perenne aplicación, como las que se refieren, por ejemplo, al repudio y al matrimonio, y que no son —contrariamente a lo que afirman algunos—, tributarias de culturas superadas<sup>30</sup>. Las partes morales del Epistolario paulino son reducidas por estos autores a meras «parénesis», a simples exhortaciones indeterminadas o condicionadas históricamente por las circunstancias, y por tanto, no vinculantes en las situaciones contemporáneas<sup>31</sup>.

## 1. Catecismo de la Iglesia Católica<sup>32</sup>

### 1.a) *La redacción*

Es sin duda, a uno de los textos más determinantes en la orientación de la presente investigación. La publicación del Catecismo de la

Iglesia católica, llamado el catecismo del Concilio Vaticano II<sup>33</sup>, supone el pistoletazo de salida de la nueva moral de la *imago Dei* que se describe en este trabajo. Esta publicación se sitúa en la estela del *Catecismo Romano*, llamado catecismo del Concilio de Trento, que vio la luz en 1566. De hecho el nuevo Catecismo sigue el esquema del anterior<sup>34</sup>.

Siguiendo esta visión, el nuevo Catecismo cita igualmente las palabras de san León Magno en el prólogo de la parte moral. La estructura de ambos catecismos es por tanto similar. A pesar de que la opinión pública ha tratado de difundir, en ocasiones, la imagen de que el catecismo trata sobre todo cuestiones morales, una visión de conjunto aporta una imagen muy diversa. Se trata primero de lo que Dios ha hecho, antes de que se hable de lo que el hombre puede y debe hacer en respuesta a ello. El imperativo moral «no es sino una derivación del indicativo del obrar de Dios»<sup>35</sup>.

Veinte años después del Concilio, en octubre de 1985, el Santo Padre convocó un Sínodo extraordinario, en el que surgió la idea de un Catecismo<sup>36</sup>. El 10 de julio de 1986 el Papa creó una comisión de doce obispos y cardenales, presidida por el cardenal Ratzinger, que se reunió por primera vez en noviembre de ese año. La parte moral se le asignó a Mons. Jean Honoré, arzobispo de Tours (Francia) y a Mons. David Konstant, obispo de Leeds (Gran Bretaña).

Dentro de la estructura del entero catecismo, se planteó la cuestión acerca de «dónde debía encontrar su lugar la doctrina del pecado y la justificación, de la ley y el evangelio». Finalmente se decidió que sería la tercera parte la que alojara esa doctrina. De esta manera, afirma Ratzinger, «resulta del todo patente que la moral cristiana se halla en el ámbito de la gracia, que nos precede, y que nos alcanza y sobrepasa como perdón siempre de nuevo»<sup>37</sup>. En efecto, la disposición de las partes del Catecismo «destacan inequívocamente el *primado de la gracia*»<sup>38</sup>.

Precisamente fue el texto de ese tercer capítulo el que más tardó en satisfacer, y generó más discusiones en la comisión encargada de la redacción. Se descartó estructurarla en función del Decálogo, por considerarla una disposición anticuada<sup>39</sup>. El proyecto del Catecismo fue enviado a los obispos del mundo entero, entre 1988 y 1989. La parte moral fue tan criticada, que la comisión de redacción decidió reelaborarla completamente. De la misma manera, los obispos juzgaron insuficiente el desarrollo de los fundamentos dogmáticos de la moral<sup>40</sup>. Entre las correcciones que más se discutieron estaba la cuestión del lugar que debían ocupar los mandamientos. Se pensaba que una



presentación a partir de los mandamientos daría al discurso moral una connotación demasiado rígida y jurídica. No hubo finalmente consenso. Unos preferían exponer la moral a partir de las bienaventuranzas, otros según el esquema de las virtudes...<sup>41</sup>

En un primer momento se había tanteado como arquitectura el tema de las virtudes, pero esa propuesta no prosperó<sup>42</sup>. La comisión no era ajena a la «lucha dramática en torno a la clarificación de sus propios fundamentos» que se libraba en el ámbito de la Teología Moral, y aunque no era cometido suyo intervenir en puntos litigiosos de teología, debía «presuponer las grandes decisiones fundamentales de la fe»<sup>43</sup>.

Después de varios proyectos, se halló finalmente la fórmula definitiva, que es la que presenta el texto publicado. La introducción de la parte moral con el texto del Génesis aclara precisamente ese preámbulo. La imagen de Dios nos permite relacionar la conformación con Cristo y su seguimiento, puesto que la catequesis de la moralidad cristiana es ante todo «una escuela de la nueva vida en Cristo»<sup>44</sup>. Además está el mandamiento del amor y la correspondencia al don de la creación, manteniendo en el ámbito de la gracia, «que nos precede, y que nos alcanza y sobrepasa como perdón siempre de nuevo»<sup>45</sup>.

Se perseguía un nuevo modelo para la moral católica, que surgiera de una renovación de toda la moral fundamental a partir de las intuiciones señaladas por el Concilio, más en concreto, en la *Gaudium et spes*. Para Jean Louis Bruguès, el concepto guía de toda la moral cristiana es, precisamente la dignidad de la persona humana, tal y como se define en la Constitución pastoral. Por eso la redacción de la parte moral arranca con ese primer capítulo sobre la dignidad de la persona humana<sup>46</sup>. Una vez decidido el tratamiento de la moral, y su relación con la dignidad humana y la doctrina de la *imago Dei*, se solicitó la colaboración de Bruguès para su redacción<sup>47</sup>. Como tendremos ocasión de estudiar más adelante, encontramos en el Catecismo el núcleo de la doctrina de Bruguès<sup>48</sup>, que ha reelaborado y expuesto posteriormente en numerosas publicaciones de Teología Moral. Precisamente por ello, será el obispo de Angers quién podrá darnos las claves de lectura de esta parte del catecismo.

### 1.b) *La parte moral*

Como afirma el propio Bruguès, dos eran las preocupaciones de los redactores, *presentar* el patrimonio moral cristiano, y *representar* la

moral católica en el mundo contemporáneo, lugar en que los cristianos debían vivir las exigencias del seguimiento de Cristo<sup>49</sup>. Entre las particularidades de la doctrina moral del Catecismo está su profunda inspiración bíblica. «Esto vale sobre todo para la estructura del conjunto, que parte de la creación del hombre a imagen de Dios y une así indisolublemente teología y antropología: quien habla del hombre habla de Dios»<sup>50</sup>. Como afirma el propio Bruguès, el Catecismo expone una *moral de virtudes*, y desarrolla los mandamientos partiendo de las virtudes<sup>51</sup>, que a su modo nos permiten reproducir las virtudes del modelo, que es Cristo.

Dentro del Catecismo, publicado en 1992, encontramos la materia de la imagen de Dios en cuatro partes que lo articulan<sup>52</sup>.

En la primera parte, al tratar la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios, establece ya su capacidad misma para acoger la revelación (36, 41), y determina posteriormente su dignidad personal (225), su dominio sobre la creación (299, 355) y su propiedad dialogal con las demás personas y con el mismo Creador (356-357). En la segunda parte, se encuentra la *iconalidad* en relación al sacramento del matrimonio (1602, 1604).

Nos saltamos el orden para mencionar el aspecto *creacional* y *crisológico* que encontramos reunidos en la cuarta parte del Catecismo, dedicada a la *oración cristiana*, cuando se habla de la primera petición del *Padre nuestro*. Al recordar la historia de la salvación, se explica que el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios (*Gn* 1, 26), ha sido coronado de gloria (*Sal* 8, 6); pero habiéndola perdido por culpa del pecado (*Rm* 3, 23), Dios manifestará su santidad revelando y dando su nombre, para restituir el hombre «a imagen de su Creador» (*Col* 3, 10) (2809).

La tercera parte del Catecismo está dedicada a la *vida en Cristo*, y se compone de dos secciones. La primera, lleva por título: *La vocación del hombre: la vida en el Espíritu*. La segunda está dedicada a la exposición de las cuestiones particulares de la moral siguiendo el orden de *los diez mandamientos*. Es muy de notar que la parte del Catecismo que contiene la doctrina moral de la Iglesia inicie con un capítulo titulado *la dignidad de la persona*. El artículo primero de este capítulo preliminar se titula: *El hombre, imagen de Dios*. Con esta disposición «el Catecismo hace suyo el enfoque de la Constitución pastoral del Concilio, *Gaudium et spes*. El camino del hombre a su fin, la felicidad eterna, está trazado en la condición de imagen de Dios y viene determinado a partir de este fin»<sup>53</sup>. Esta es la estructura de la moral fundamental que expone santo Tomás en la *Summa*. Se observa que la comisión «tenía

la convicción de que debía seguir al *doctor communis* [...] en cuanto maestro de la moralidad cristiana»<sup>54</sup>, por ello inicia con el tratado del fin último.

El primer párrafo del capítulo expone esquemáticamente la estructura de esa primera sección:

«La vida en el Espíritu Santo realiza la vocación del hombre (Capítulo primero). Está hecha de caridad divina y solidaridad humana (Capítulo segundo). Es concedida gratuitamente como una Salvación (Capítulo tercero)» (CEC 1699).

El hombre ha sido destinado, por vocación desde su creación a llevar una *vida en el Espíritu*. Es el Espíritu el que configura al hombre según la vida en Cristo. Es la vocación a ser conforme a la imagen del Hijo, la que es desarrollada por el Espíritu, que nos hace *hijos en el Hijo*. La llamada trascendental a vivir esa vida dota al ser humano de una peculiar dignidad. El desarrollo de esa vocación es fruto de la caridad divina y de la solidaridad humana, que también es expresión de la sublime dignidad a que está llamado el hombre. Es fruto igualmente del don gratuito e imprescindible de la gracia, que la persona humana es capaz de recibir gracias a su constitución creatural.

«*La dignidad de la persona humana* –nos recuerda– *está enraizada en su creación a imagen y semejanza de Dios*» (1700). Desde la clave de la dignidad de la persona, presente por igual en todo hombre (1702), se cita el texto conciliar tan comentado por Juan Pablo II en el que se afirma que la persona humana «es la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma» (GS 24; CEC 1703). La interpretación de la iconalidad *parece* quedar explicada a la luz de las potencias espirituales de entendimiento y voluntad y por el don de la libertad (1705). Pues la «*verdadera libertad es en el hombre el «signo eminente de la imagen divina» (GS 17)*» (1712). Pero a la luz de una aclaración anterior, se corrigen las malas interpretaciones de la iconalidad en función de la referencia cristológica de la imagen:

«Cristo, el nuevo Adán, [...] manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (GS 22, 1). En Cristo, «imagen del Dios invisible» (Col 1, 15; cfr. 2 Co 4, 4), el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza» del Creador. En Cristo, redentor y salvador, la imagen divina alterada en el hombre por el primer pecado ha sido restaurada en su belleza original y ennoblecida con la gracia de Dios»<sup>55</sup>.

Este punto presenta una síntesis de la doctrina de la imagen de Dios que se nos da en Cristo. Apoyándose explícitamente en la doctrina del

Concilio, se nos explica la manera en la que el hombre, dispuesto por el Creador mismo, según su plan creacional, como imagen de Dios, es configurado a imagen de la *Imagen de Dios invisible*. El plan de la Redención tiene como finalidad la restauración de esa imagen que el pecado alteró, pero no pudo borrar definitivamente, según la doctrina patristica.

En un artículo dedicado a comentar la exposición del Catecismo de la Iglesia Católica, Compagnoni y Rossi consideran la visión antropológica cristiana de la *imago Dei*, como «contexto fundamental imprescindible» de la moral católica. Se trata del estatuto óptico de la dignidad humana presentada en su dimensión dinámica y operativa, pues «la dignidad en acto es la libertad del hombre» afirma el artículo<sup>56</sup>. La teología de la imagen proporciona el *cuadro de referencia*. Para estos autores, es precisamente la imagen de Dios la que explica la sed de felicidad del ser humano. El deseo de felicidad entronca con las bienaventuranzas –centro de la predicación de Cristo–, y con la Bienaventuranza a la que tiende el hombre. La *imago Dei* explica igualmente la apertura del hombre al otro, la reciprocidad como imagen de la comunión trinitaria<sup>57</sup>.

En el Catecismo encontramos, en cierta manera, una síntesis de los numerosos estudios que comprenden las publicaciones realizadas en torno a la *imago Dei* de los últimos años:

1. El hombre ha sido creado en Cristo «a imagen de Dios» (CEC 1701), y esa imagen se encuentra tanto en el hombre como en la mujer (CEC 369, 2334), desde el principio.
2. En cada hombre (CEC 225, 1702, 1934) y en todo el hombre; por lo tanto esa imagen se halla en el alma y en el cuerpo (CEC 362), pues en virtud de la unidad de la persona, el cuerpo participa de la dignidad de la «imagen de Dios» (CEC 364, 1700).
3. Esto le confiere una especial dignidad (CEC 357) y exige el respeto de su vida (CEC 2260), porque es sagrada desde su concepción hasta su muerte (CEC 2319).
4. El pecado no puede borrar esa imagen (CEC 705, 2566), pero sí puede desfigurarla (CEC 844) y hacerle perder la semejanza (CEC 2566).
5. Cristo, verdadera «Imagen de Dios» (CEC 1101), restaura nuestra imagen dañada por el pecado (CEC 705, 2809). El hombre representa a Dios en la creación, por ser su imagen, y por ello *domina* lo creado (CEC 373, 380, 2417).
6. Esa imagen manifiesta, tanto el origen de la persona, como su destino y vocación (CEC 1877, 1962).

7. El hombre es capaz de conocer y amar a Dios (CEC 31) porque la inteligencia, la luz natural de la razón (CEC 36) y la voluntad, la libertad (CEC 1705, 2002), son facultades transmitidas por la imagen (*Cfr.* *Salmo* 8).
8. Estas facultades le permiten seguir la llamada a una relación especial con Dios (CEC 299, 356) y conocer su ley (CEC 1978).
9. El hombre por la fe en Cristo (CEC 1709) está llamado a «reproducir la imagen de su Hijo» (CEC 257, 381, 1109, 2012, 2784), que será plena tras la muerte (CEC 1682).
10. El hombre debe manifestar a Dios mediante su trabajo y sus obras humanas (CEC 2427), en conformidad con su condición de ser criatura «a imagen y semejanza de Dios» (CEC 2085).
11. El amor es la vocación innata de todo ser humano por ser «imagen y semejanza de Dios» que es Amor (CEC 1604); allí encuentra su raíz el matrimonio (CEC 1602, 2331).
12. Desde la visión trinitaria de san Agustín, también la condición social de la persona humana es imagen de la relación de las Personas divinas (CEC 2205)<sup>58</sup>.

## 2) La propuesta de la *Veritatis Splendor*

### 2.a) *La antropología moral*

La encíclica dedicada a la renovación de la Teología Moral no podía dejar de tratar el tema, en una imprescindible conexión con la moral fundamental. Algún autor mantiene que se trata del primer pronunciamiento, por parte del Magisterio, en materia de moral fundamental<sup>59</sup>. Si todo discurso ético «depende de precisas premisas antropológicas –afirma Carrasco de Paula–, la encíclica *Veritatis splendor* no constituye excepción a la regla»<sup>60</sup>. Teniendo en cuenta el uso que hizo Juan Pablo II de la categoría de la *imago*, era predecible que una encíclica que se postulaba como una intervención clarificadora de los fundamentos de la moral, debía buscar su soporte teórico en una antropología de evidente raigambre bíblica y patrística, recuperada por la *Gaudium et spes*<sup>61</sup>.

El hecho de que la primera cita sea, precisamente, *Gn* 1, 26, no nos puede parecer ya una casualidad. En cualquier discurso lógico, el inicio sirve para fundamentar y aclarar lo siguiente. Por ello afirmamos que la dignidad del hombre como imagen de Dios encuentra, en la encíclica, un lugar preeminente. En un comentario a la *Veritatis splendor*,

el cardenal Laghi afirmaba que no es posible elaborar un pensamiento ético profundamente humano sin considerar la imagen divina en el hombre. Precisamente la idea central que recupera la encíclica –para el cardenal–, es la creación del hombre a imagen de Dios. Sobre esta antropología del documento se fundan los principios del actuar moral<sup>62</sup>.

Al tratar la antropología que subyace en la encíclica, no se puede omitir la teología de la *imago Dei*. Como se ha visto, la encíclica recoge la herencia del Concilio y del Catecismo, y la interpreta para dar luz en algunas cuestiones fundamentales, exponiendo, «sobre los problemas discutidos, las razones de una enseñanza moral basada en la sagrada Escritura y en la Tradición viva de la Iglesia» (VS 5). Ya hemos mostrado previamente que la categoría de la *imago Dei* se corresponde plenamente con estos requerimientos.

En septiembre de 2003 tuvo lugar un simposio dedicado precisamente a este tema de la Teología Moral, promovido por la Congregación para la Doctrina de la Fe. En él se pone de relieve sobre todo la categoría de la *filiación*, que reviste un papel singular, no sólo en la fundamentación de la Teología Moral, sino en la investigación actual de toda la teología<sup>63</sup>. Los diversos participantes abordan la antropología de la Teología Moral desde el punto de vista de la participación de la filiación del Hijo en el hombre. La propuesta paradigmática en esta línea la encontramos en Réal Tremblay, que analizaremos más adelante.

Entre los distintos ponentes, el profesor M. Serretti aborda la relación entre lo natural y lo sobrenatural. Para este profesor, «el dato de antropología teológica que por frecuencia de citación se desprende, es aquel que se refiere al hombre creado *a imagen y semejanza de Dios*»<sup>64</sup>. El mismo Jesucristo, para resolver una cuestión de carácter moral (*Mt 19, 8*) hace referencia a este dato creacional como principio suficiente para solucionarla. Esta es la categoría que el Concilio ha vuelto a colocar en un lugar preponderante, y por ello, según Serretti, la antropología de la *Veritatis splendor* debe ser interpretada desde esta perspectiva<sup>65</sup>.

## 2.b) *Seguimiento de Cristo*

La encíclica es muy clara a la hora de señalar el fundamento de la moral cristiana, y uno de sus elementos principales de su especificidad: «*seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana*», entendido no como el cumplimiento de una ley normativa, sino más

bien como «*adherirse a la persona misma de Jesús, compartir su vida y su destino*» y concluye más adelante afirmando que «*imitar al Hijo, «imagen de Dios invisible» (Col 1, 15), significa imitar al Padre*» (VS 19). En el pensamiento de Juan Pablo II, la concepción del hombre imagen está finalizada, «e incluso, *a priori*, condicionada por la comprensión del hombre redimido como *imago Christi*»<sup>66</sup>.

La *sequela* puede ser entendida como el trayecto de retorno de la criatura al Creador, de la imagen al modelo, tal y como lo planteaba santo Tomás. Pero existe aun una analogía más apropiada, que es la de la imagen perfecta e imperfecta, entre modelo e icono. Una moral de imitación conlleva una conformación según el modelo<sup>67</sup>.

En su actuar el cristiano debe configurarse según el modelo del Hijo de Dios. Pero ciertamente, tras la redención «el discípulo de Cristo es ya *imago Christi*, y puede así manifestar en modo más ejemplar la gloria de Dios actuando sencillamente como cristiano, en una perfecta unidad de vida donde no hay espacio a grietas entre la fe y la moral, hasta que no será revestido para siempre de la imagen del hombre celeste (1 Co 15, 49)»<sup>68</sup>. Como analiza Sayés, la antropología de la encíclica es clara: «la moral se funda en la verdad del hombre, en su dignidad sagrada como imagen de Dios en cuanto que ha recibido de Él, no sólo su ser material, sino el alma»<sup>69</sup>. En otro lugar se afirma que el discípulo está llamado a asemejarse con Cristo y a *hacerse conforme a Él* (VS 21). De esta manera se afirma cómo Cristo nos configura según su imagen, que resplandece —con palabras de san Cirilo de Alejandría—, en nosotros por las buenas obras (VS 73).

Por el seguimiento-imitación de Cristo, la Persona del Verbo es propuesta como norma del actuar cristiano, como modelo a imitar y seguir. En definitiva, el comportamiento del cristiano se moldea sobre una figura humana *cuyo actuar es norma* al ser el mismo actuar de Dios. Para A. Díaz-Nava la vida moral podría definirse como un dinamismo entre dos polos: desde «la imagen de Dios a la transfiguración escatológica por la imitación de Jesucristo»<sup>70</sup>. La categoría de imagen señala al modelo original, y en el caso del hombre no es simple imagen física, sino imagen de lo personal de Dios, de lo espiritual, de la misma gloria de Dios. «Imagen sobrenatural, que plena y formalmente consiste en la gracia santificante por la cual el Dios Trino habita en el hombre». Al enviar Dios a su Hijo, revela su designio de transformar al hombre en hijo de Dios. En definitiva, «por la imitación y seguimiento del Hijo Unigénito el hombre se transforma en hijo de Dios», que es la *nueva criatura*, y que por la dinámica del seguimiento y de la imitación de Cristo debe llegar a ser como Él, el único hombre en plenitud. De esta



manera este autor liga la imagen de Dios a la filiación divina, en la mutua relación que tienen con la Persona de Cristo<sup>71</sup>.

## 2.c) *Orientación al teólogo moralista*

Con todo, un punto capital que también interesa a nuestro tema se encuentra en el n. 111. En el contexto de una referencia explícita al servicio que los teólogos moralistas están llamados a ofrecer, y que es «*de importancia primordial, no sólo para la vida y la misión de la Iglesia, sino también para la sociedad y la cultura humana*»:

«Según el estatuto epistemológico de la Teología Moral propuesto por la encíclica, se debe trabajar “en conexión íntima y vital con la teología bíblica y dogmática”, con el fin de subrayar “el aspecto dinámico que ayuda a resaltar la respuesta que el hombre debe dar a la llamada divina en el proceso de su crecimiento en el amor, en el seno de una comunidad salvífica”. De esta forma, la Teología Moral alcanzará una dimensión espiritual interna, respondiendo a las exigencias de desarrollo pleno de la *imago Dei* que está en el hombre, y a las leyes del proceso espiritual descrito en la ascética y mística cristianas» (VS 111).

Esta referencia vuelve a colocar el tema de la imagen de Dios entre las doctrinas fundamentales que el teólogo moralista debe tener siempre presente. Es discutible el hecho de que la encíclica proponga una doctrina moral fundada expresamente sobre la teología de la *imago*, pues ciertamente, no lo dice de forma explícita. Se refiere más bien al nexo de unión entre la Teología Moral y Espiritual. Sin embargo, sí que resulta evidente que constituye una importante premisa, como se observa en el hecho de que la *imago* viene citada de modo explícito por lo menos en veinte ocasiones<sup>72</sup>. Es una premisa antropológica que debe estar presente en todo discurso ético. Las referencias al Concilio Vaticano II, como hemos visto, abarrotan el documento; en concreto la antropológica de la *Veritatis splendor* está apoyada, sobre todo, en numerosas citas de *Gaudium et spes*<sup>73</sup>. La encíclica entera trata de enlazar el discurso moral a la fe, a la libertad, a la verdad. Volver a unir el actuar humano a la naturaleza personal del sujeto. Las coordenadas antropológicas son imprescindibles para lograr culminar una pretensión tan audaz. Por lo que respecta a la teología de la imagen, la *Veritatis splendor* comienza con el análisis de Gn 1, 26, pero siempre a la luz del Nuevo Testamento, en perspectiva netamente cristocéntrica, sin perder de vista a Cristo *Imagen de Dios invisible*.



El problema gnoseológico planteado en la encíclica –afirma el cardenal Ratzinger–, abre la vía al tema antropológico-moral central de la encíclica, existe una identidad humana que permanece, que proviene de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios y que constituye el fundamento de la teología moral<sup>74</sup>. En la encíclica –escribe explícitamente el cardenal Laghi–, «viene individualizado el fundamento de todo el discurso en la realidad del hombre concebido como imagen de Dios»<sup>75</sup>. Estas razones han llevado al cardenal Saraiva Martins a señalar, entre las líneas de desarrollo del estudio teológico-moral promovidas por la encíclica, una «reflexión más constante de la rica visión teológica del hombre creado a imagen de Dios, redimido por Cristo, en camino hacia la santidad y llamado a la vida eterna». En este contexto se opera «la necesidad de desarrollar la interdisciplinariedad entre teología moral y dogmática, patristica, espiritualidad y culto»<sup>76</sup>.

## II. LA APORTACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL CONTEMPORÁNEA

### 1) Communion e servizio: la persona umana creata a immagine di Dio: CTI, 2004

Con la publicación de este documento de la Comisión Teológica Internacional se ofrece una exposición de la teología de la *imago Dei* para orientar la reflexión en torno al significado de la existencia humana de cara a las nuevas posibilidades que ofrece la ciencia y la técnica, que tanto han progresado en los últimos años. Como indica expresamente, trata de «reafirmar la verdad de que la persona humana ha sido creada a imagen de Dios para gozar de una comunión personal con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y, en ellos con los demás hombres, e igualmente para ejercitar en el nombre de Dios, una administración responsable del mundo creado»<sup>77</sup>. El documento, antes de ser estudiado por la CTI, fue preparado por una subcomisión de teólogos<sup>78</sup>. Las discusiones se llevaron a cabo en numerosos encuentros de la Subcomisión y durante las sesiones plenarias de la misma CTI que se tuvieron lugar en Roma entre los años 2000 y 2002. El texto definitivo fue aprobado de manera específica con el voto de la Comisión y con la autorización de su presidente, el card. Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

El documento está dividido en tres partes: la *primera* presenta una breve reseña de las bases escriturísticas de la tradición de la *imago Dei*; después pasa a desarrollar dos grandes temas de la teología de la ima-

gen a los que debe su título. Por un lado, en el *segundo* capítulo examina la imagen de Dios como fundamento de la *comunión* con el Dios Uno y Trino y con las personas humanas, y por otro, en el *tercer* capítulo, se ve la imagen de Dios como fundamento de la participación del gobierno –el *servicio*–, que Dios ejerce sobre la creación visible. Este capítulo tiene un contenido específicamente moral. Como afirma el mismo documento en su introducción:

«Estas reflexiones aúnan los principales elementos de la antropología cristiana y algunos elementos de la ética y de la Teología Moral, así como vienen iluminados por la teología de la imagen de Dios. Somos plenamente conscientes de la amplitud de la temática que hemos tratado de afrontar, pero ofrecemos estas reflexiones para recordarnos a nosotros mismos y a nuestros lectores cuan inmensa es la potencia explicativa de la teología de la *imago Dei* precisamente para reafirmar la verdad divina en relación al universo y al significado de la vida humana»<sup>79</sup>.

#### 1.a) *Dinamismo: La Tradición recibida*

Dos son, según este documento, los presupuestos esenciales para cualquier teología de la *imago Dei*: por un lado la orientación del hombre a lo divino, por otro la referencia ontológica de la imagen. Pero además, la especificidad que aporta el Nuevo Testamento configura la imagen –esa referencia ontológica– en una nueva dimensión: «la imagen creada presente en el Antiguo Testamento debe ser completada en la *imago Christi*»<sup>80</sup>. En el desarrollo neotestamentario de este tema surgen dos elementos distintivos: el carácter cristológico y trinitario de la *imago Dei*, y el papel de la mediación sacramental en la formación de la *imago Christi*. Teniendo en cuenta que la Imagen perfecta de Dios es Cristo mismo (2 Co 4, 4; Col 1, 15; Hb 1, 3), el hombre debe ser conformado según esa Imagen (Rm 8, 29) para convertirse en hijo del Padre en virtud de la potencia del Espíritu Santo (Rm 8, 23). En efecto, para «convertirse» en imagen de Dios es necesario que el hombre participe activamente de su transformación según el modelo de la imagen del Hijo (Col 3, 10).

La imagen de Dios en todo hombre está constituida por el mismo recorrido histórico que parte de la creación, pasa por la conversión del pecado hasta la salvación y su cumplimiento final. De la misma manera que Cristo ha manifestado su señorío sobre el pecado y sobre la muerte a través de su Pasión y su Resurrección, así todo hombre

consigue el propio señorío a través de Cristo en el Espíritu Santo. Señorío sobre la creación, sobre el pecado y la muerte<sup>81</sup>. Es precisamente a través de la virtud de los Sacramentos cómo el Espíritu Santo labra la imagen de Cristo en cada discípulo suyo.

### 1.b) *La teología moral*

En el punto 24 se relaciona explícitamente la teología de la *imago Dei* con la Teología Moral. Se trata del último punto del capítulo primero, dedicado a las bases recibidas de la tradición. Es una síntesis perfecta de lo que podríamos señalar como objetivo primordial de esta investigación:

«Por otra parte, conjuntamente con esta nueva comprensión de la relación entre la cristología y la antropología, surge también una mayor comprensión del carácter dinámico de la imagen de Dios. Sin negar el don representado por la creación originaria del hombre a imagen de Dios, los teólogos quieren reconocer la verdad de que [...], la *imago Dei* puede ser considerada, en un sentido real, todavía en desarrollo. La teología de la *imago Dei* establece también una conexión ulterior entre la antropología y la Teología Moral demostrando cómo el hombre, en su mismo ser, posee una participación de la ley divina. Esta ley natural orienta a las personas humanas hacia la búsqueda del bien en sus acciones. Se deduce, en fin, que la *imago Dei* tiene una dimensión teleológica y escatológica que define al hombre como *homo viator*, orientado a la *parousia* y al cumplimiento del plan divino para el universo tal y como viene realizado en la historia de gracia de la vida de cada ser humano y en la historia del entero género humano»<sup>82</sup>.

La consideración de esa imagen «todavía en desarrollo» liga la teología contemporánea con la Tradición patristica y tomista. La conexión que nosotros proponemos, entre la imagen de Dios en el hombre y su dimensión moral, es de esta manera no sólo legitimada por el documento de la CTI, sino propuesta como resultado del desarrollo ulterior de la Teología de los últimos años. La consideración del carácter dinámico de esa imagen es señal de la posibilidad de un continuo perfeccionamiento. La imagen de Dios permite que el hombre, posea ontológicamente «una participación de la ley divina» en sí mismo, que constituye un principio moral. La persona humana se sirve, para su actividad, de la orientación que tiene impresa en su naturaleza, tal y como nos enseñaba la *Veritatis splendor*. Es precisamente esa *dimensión*

*teleológica y escatológica* la que nos permite buscar en la *imago Dei*, los fundamentos de la vida moral cristiana.

El documento dedica la segunda parte a la imagen de Dios como fundamento de la relación del hombre con Dios y con los demás. El ser humano puede entrar en comunión con Dios, precisamente por esa impronta de su imagen. En este punto se apoyan hoy numerosos autores de Teología Espiritual para exponer su materia, tal y como ya hicieron en su día, los grandes maestros de la mística<sup>83</sup>.

### 1.b.1) *El cuerpo*

El documento explica la realidad del cuerpo en la imagen de Dios. Si bien las demostraciones y argumentaciones, y los enunciados de los diversos teólogos son muy variados y diversos, en un repaso de la doctrina patristica y escolástica, el documento llega a la conclusión de que el cuerpo participa en la imagen de Dios<sup>84</sup>.

Recuerda que el hombre es una unidad corpóreo-espiritual, y por ello la corporeidad es un elemento esencial de su identidad. En el Antiguo Testamento *nəfəš* hace referencia a la vida de una persona concreta que está viva (*Gn* 9, 4; *Lv* 24, 17-18; *Pr* 8, 35). El hombre no posee un *nəfəš*, sino que es un *nəfəš* (*Gn* 2, 7; *Lv* 17, 10)<sup>85</sup>, y por ser esencial a la persona, el cuerpo participa de la imagen divina de la persona humana. Más aún, en el contexto de la Encarnación, también el cuerpo de Cristo es visto como parte integrante de su persona, pues el Verbo se hizo *sarx*, como escribe san Juan para combatir el docetismo con la afirmación de que Cristo tenía un cuerpo físico real, y con él redimió al hombre, a su cuerpo y a su alma. El cuerpo humano podrá ser, desde ese momento, templo del Espíritu Santo, y resucitará para toda la eternidad con un cuerpo físico y espiritual<sup>86</sup>. Como conclusión de todo esto, se deduce que «la persona humana en su unidad, es portadora de la imagen divina en una dimensión tanto espiritual como corpórea»<sup>87</sup>.

### 1.b.2) *La sexualidad*

Dentro de la realidad corporal es imperativa la referencia a la diversidad sexual entre el hombre y la mujer como imagen de Dios, y la llamada al amor. La imagen se manifiesta desde el principio en la diferencia de los sexos, pues el ser humano existe sólo como hombre o mujer. Los papeles atribuidos al hombre o a la mujer pueden cambiar

a lo largo del tiempo o según el lugar, pero la identidad sexual no es una construcción cultural o social, sino que «pertenece al modo específico en el que existe la imagen de Dios»<sup>88</sup>. Con la Encarnación del Verbo se refuerza esta especificidad, ya que Cristo se hizo hombre, en los dos sentidos: como miembro de la especie humana y como varón, de manera que la Encarnación y la Resurrección extienden a la eternidad la identidad sexual originaria de la imagen de Dios. Cristo resucitado permanece varón, e igualmente la Virgen Santísima continúa siendo mujer<sup>89</sup>. Hombre y mujer son igualmente creados a imagen de Dios, ambos son personas dotadas de inteligencia y voluntad, capaces de orientar su vida con el ejercicio de la libertad, pero cada uno lo hace de manera propia y peculiar según su propia identidad sexual.

Por la misma realidad de la imagen, no puede existir ningún tipo de superioridad entre los dos sexos, sino que gozan exactamente de la misma dignidad. La tradición cristiana ha hablado siempre de complementariedad y reciprocidad, para referirse a la mutua necesidad que tienen hombre y mujer, para alcanzar la plenitud de la vida<sup>90</sup>. Refiriéndose específicamente a la unión matrimonial, el documento cita al Catecismo para recordar que el misterio de comunión y de amor que Dios vive en sí mismo, está inscrito en la imagen de Dios como una vocación a desarrollar (CEC 2331), y por ello «cuando un hombre y una mujer unen su cuerpo y su espíritu en actitud de total apertura y donación de sí, forman una nueva imagen de Dios»<sup>91</sup>.

### 1.b.3) *Pecado e imagen*

Al referirse al pecado y la salvación habla de la libertad humana. Ésta permite al hombre poder elegir la comunión con Dios como bien último de su vida, pero le ofrece la posibilidad de abrazar otro bien último, y alejarse de Dios. El pecado es este fallo de la libertad. El distanciamiento de Dios que tiene lugar por el pecado difumina la imagen que de Él tenemos. No obstante, aunque puede ser desfigurada, esa imagen no puede perderse, «puesto que define la entera estructura de la naturaleza humana»<sup>92</sup>. Al alterar la imagen, no sólo rompe el nexo con Dios, sino el nexo que vincula a las *imágenes de Dios*, los hombres se alejan unos de otros (cfr. *1 Jn 3, 17*) Y en un sentido real, la lesión de la imagen provoca una división en su interior, entre el cuerpo y el espíritu, conocimiento y voluntad, razón y emociones (cfr. *Rm 7, 14s*)<sup>93</sup>.

La salvación comporta la restauración de la imagen por parte de Cristo, que nos conforma a su imagen en virtud de nuestra partici-

pación en el misterio pascual. En este sentido la gracia no es un mero remedio al pecado, sino una transformación cualitativa de la libertad humana llevada a cabo por Cristo, una libertad liberada por el Bien. De hecho, la difuminación de la imagen demuestra que ésta no se encuentra abierta a Dios de modo inequívoco, sino que se puede cerrar en sí misma<sup>94</sup>.

#### 1.b.4) *Cristocentrismo de la imagen*

El documento dedica también algunos epígrafes a la relación entre la «*imago Dei*» y la «*imago Christi*». A la luz del famoso texto de *Gaudium et spes* 22, debemos buscar en Cristo la verdad sobre el hombre. Él es el hombre perfecto que restituye a los hijos e hijas de Adán la semejanza divina, herida por el pecado<sup>95</sup>. Creados «*por medio y en vista de Él*» (*Col 1, 16*), encontramos el sentido completo a la imagen de Dios que tenemos sólo en la imagen de Cristo. Cristo es, para el hombre, Creador, mediador y fin. En su filiación el Padre nos ha destinado a ser sus hijos *conformes a la imagen de su Hijo, porque Él es primogénito entre muchos hermanos* (*Rm 8, 29*). En eso radica estar creados a imagen de Cristo<sup>96</sup>. Siguiendo al Concilio, en conformación con Cristo y a través de los dones del Espíritu Santo, ha sido creado un hombre *nuevo* capaz de cumplir el mandamiento *nuevo* (GS 22)<sup>97</sup>.

El *origen* y el *destino* del hombre vienen marcados por esa realidad, pues la configuración definitiva con la imagen de Cristo, que llevará a cabo el Espíritu Santo, sólo será posible con la resurrección. Una de las conclusiones del documento es que los hombres «*crecen en semejanza a Cristo y colaboran con el Espíritu Santo, el cual, sobre todo a través de los sacramentos, les moldea a imagen de Cristo. De ese modo la existencia cotidiana del hombre queda definida como un esfuerzo de conformarse cada vez más plenamente con la imagen de Cristo*»<sup>98</sup>.

#### 1.c) *Persona, comunidad, creación*

El documento lleva por título *comunidad y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios*. La referencia a la comunión se centra en un epígrafe titulado *persona y comunidad*, donde se desarrolla a la dimensión social del hombre, en la que se fundamenta toda la moral social. Como imagen de la Trinidad el hombre tiene una posibilidad

de comunión de personas creadas e increadas. Lo cual tiene definitivas consecuencias en la doctrina moral y espiritual cristiana<sup>99</sup>.

Dotado de un conocimiento y amor que es personal e interpersonal, en virtud de la *imago Dei*, los seres personales son relacionales y sociales. El ser humano es verdaderamente humano en la medida en que actualiza el elemento esencialmente social. La humanidad ha sido creada a imagen de la divina Trinidad, si bien, la unidad de la familia humana debe todavía ser realizada escatológicamente<sup>100</sup>. La misma comunidad humana es imagen de Dios.

Al referirse al servicio, la CTI se orienta en función del servicio a la creación. A este tema dedica la parte más extensa del documento, estableciendo los fundamentos de una *ética ecológica* cristiana. En función de la imagen el hombre goza del privilegio de una participación en el gobierno de Dios sobre la creación visible (GS 34). Para ello cuenta con la ley natural, la razón y el propio ingenio.

Existe un interés de la cultura humana por comprender el universo. En este sentido, de la misma manera que la teoría del *Big-Bang* no afecta a la creación *ex nihilo*, la teoría de la evolución no menoscaba en absoluto la realidad del hombre imagen del Creador, siempre que se respete ese «salto ontológico» que supone la transición a la realidad espiritual. Dios es la única Causa de las causas. Quiere activar y sostener las causas secundarias cuya actividad contribuye al despliegue del orden natural que ha establecido. No sólo ha querido crear al hombre en un puesto determinado del universo, sino que le ha reservado un espacio en su misma vida trinitaria, de manera que, operando como causas secundarias, los seres humanos contribuyen a transformar y dar una nueva forma al universo<sup>101</sup>.

Sobre *la responsabilidad en el mundo creado*, se proponen varios argumentos. Por un lado, la ciencia ha hecho capaz al hombre de mejorar la abundancia material, la calidad y esperanza de vida, etc. Pero por otro lado, frecuentemente ha sido en menoscabo del cuidado medioambiental. Hay quienes culpan al cristianismo de este abuso por interpretar que se trata de la consecuencia de resaltar la posición del hombre, creado a imagen de Dios. Incluso algunos dudan que la doctrina cristiana tenga realmente recursos para proponer una *ética ecológica*<sup>102</sup>. El error de interpretación es obvio: el hombre no es dueño de la creación visible, sino ministro, como viene argumentado frecuentemente en las encíclicas de Juan Pablo II (cfr. CA 37, EV 42). Lejos de alentar al hombre a un disfrute sin límites de los bienes creados, la teología de la *imago Dei* afirma el papel crucial del hombre en la administración y transformación que Dios ha dispuesto para su obra.

La teología no podrá dar soluciones técnicas a la crisis medioambiental, pero puede ayudar a hacer consciente al hombre de su misión con respecto al mundo. El hombre, como administrador, debe dar cuenta a Dios de sus acciones en la creación<sup>103</sup>.

Se habla también en el documento de la *integridad biológica del ser humano*, en relación a los progresos de la bioquímica, la biología molecular, que ofrecen a la medicina nuevas técnicas de diagnóstico y terapia. El marco es propiamente el de la Teología Moral. Se evidencia la necesidad de establecer unos límites al intento de re-crear y modificar al ser humano<sup>104</sup>. Se recuerdan algunos criterios sobre la aplicación, en bioética, de los principios de totalidad e integridad, así como de la actuación sobre la facultad generativa. El acto conyugal es el marco de la *pro-creación* conforme a la dignidad de la imagen de Dios. La clonación es una violación, entre muchos otros derechos, de la identidad personal. La ingeniería genética comporta los riesgos propios de la experimentación con embriones. Un trato especial merece la *eugenesia*, en la que el científico intenta mejorar la especie humana en función del perfeccionamiento de algunos parámetros (capacidad intelectual, potencia muscular, desarrollo físico...). Las intervenciones terapéuticas dirigidas a mejorar las funciones físicas, mentales y espirituales, deben dar a la persona una posición central. Igualmente los tratamientos paliativos, la muerte digna...<sup>105</sup>

Concluye el documento diciendo que nuestra condición ontológica de criaturas hechas a imagen de Dios «nos impone determinados límites a nuestra capacidad de disponer de nosotros mismos. El señorío no es absoluto: nosotros ejercitamos un cierto señorío participado sobre el mundo creado, y en definitiva, debemos rendir cuentas de nuestro servicio al Señor del Universo. El hombre ha sido creado a imagen de Dios, pero no es el mismo Dios»<sup>106</sup>.

#### 1.d) *Conclusión*

En resumidas cuentas, el documento de la CTI recupera la teología de la *imago Dei* animando a los teólogos a aprovechar la ubérrima profundidad de este misterio, también en el ámbito de la Teología Moral. Los temas tratados en este documento nos adelantan muchos aspectos expuestos por los autores que estudiaremos a continuación. Por ello, y para evitar redundancias innecesarias, no desarrollaremos de nuevo algunos de los aspectos de la teología de la *imago Dei* que hemos visto en *Comunione e servizio*. Nos referimos, principalmente a los temas que,



aun perteneciendo al área de la Teología Moral, se separan ya de sus fundamentos, y se refieren a campos más específicos (por ejemplo la teología del cuerpo, la sexualidad o la moral social y ecológica). Éstos no estarán totalmente ausentes, pero no constituyen el tema central de nuestra investigación, que pretende ceñirse más a los fundamentos.

El documento nos sirve pues, para establecer una base sobre la que los diversos autores irán aportando nuevas contribuciones, en relación a los fundamentos de la moral cristiana. La CTI ha elaborado, como se ha visto, un documento en el que promueve investigaciones en la línea de la que pretendemos desarrollar aquí. No encontramos en él nuevas formulaciones o desarrollos novedosos, sino, más bien, un análisis de la situación a comienzos del siglo XX, y una presentación de los desafíos que se pueden plantear a la teología de la *imago*.

El tema de la imagen de Dios demuestra su capacidad sistemática para aclarar muchas verdades de la fe y del comportamiento del ser humano, en relación con Dios, y con las demás criaturas, los hombres, sus iguales, y la creación entera. Por otro lado, el misterio del hombre ve luz en la medida en que mira a Cristo. Y a través del Espíritu Santo participa el hombre del misterio divino. Todas estas consideraciones ayudan a valorar la legitimidad de las actuaciones técnicas y científicas sobre el hombre, en la medida en que respetan esa dignidad.

## 2) Autores más destacados en el tratamiento de la moral fundamental con la categoría de la *imago Dei*

Son numerosos los autores que han visto la utilidad de profundizar en la teología de la *imago Dei* para el desarrollo y la exposición de los fundamentos de la Teología Moral<sup>107</sup>. No puede haber una conducta moral buena donde no se considera esa relación de origen, de constitución y de destino que liga al hombre a Dios<sup>108</sup>. Es el resultado del análisis metafísico de la esencia del hombre, no referido únicamente a su *entidad* sino también a su *operatividad*, aunque, lógicamente una se apoya en la otra, según el famoso aforismo de la filosofía: «*operatio sequitur esse*»<sup>109</sup>. A esto se refiere santo Tomás en el prólogo de la *Secunda Pars*<sup>110</sup>.

Según el concepto de hombre que se maneje, según la idea de su destino y finalidad, se dará una descripción, valoración y comprensión diversa de su conducta. «Toda reflexión sobre la conducta humana tiene como trasfondo unas convicciones sobre el ser mismo del hombre»<sup>111</sup>. Se trata

de profundizar en la idea de que «la felicidad y la realización de la persona humana son imposibles si ésta no se ajusta al designio original que Dios ha trazado para ella»<sup>112</sup>.

En gran cantidad de manuales de moral católica se encuentra citado el texto del *Gn 1, 26* al que hemos hecho referencia en la primera parte de la exposición. Muchos tratados de Teología Moral incluyen un apartado sobre la antropología moral, en el que este punto es ineludible<sup>113</sup>. Lo señalan como fundamento de la moral católica en el orden lógico de verdades reveladas que justifican el modo específico de comportarse<sup>114</sup>. Como afirma santo Tomás, el hombre es imagen de Dios, ya que como Dios, su Ejemplar, también es principio de las propias obras, porque es libre y señor de sus actuaciones<sup>115</sup>. Si la persona está en el origen de la ética, ésta debe ser considerada como imagen de Dios<sup>116</sup>.

Muchos son los autores de moral que han vinculado la teología de la *imago Dei* al desarrollo de la moral fundamental. El reconocimiento de la importancia de esta categoría parece poco menos que unánime. Resultan llamativas las diversas y tan variadas perspectivas desde las cuales los moralistas se apoyan en esta categoría esencial. Y sin embargo, dentro de la abundancia de citas, la profundidad analítica de esta doctrina deja muchas lagunas. Así pues, los autores, reconociendo la importancia de la imagen, y utilizándola en sus argumentaciones, frecuentemente omiten su desarrollo o el recurso a esa doctrina para fundamentar otros puntos centrales de la moral fundamental.

## 2.a) *Dionigi Tettamanzi*

Entre los autores que han dedicado mayor extensión al desarrollo de la imagen de Dios como fundamento de la Teología Moral, encontramos al actual arzobispo de Milán, Cardenal Tettamanzi<sup>117</sup>. Merced a la abundancia de textos en que desarrolla esta materia, ocupará un espacio relevante en nuestro trabajo. Es conocido por su vasta producción teológica específicamente en materia moral. En más de treinta años de enseñanza moral ha elaborado una reflexión teológica moral personal y orgánica. En torno a los años setenta presenta sus primeras contribuciones a la renovación de la moral juricista heredada de tiempos anteriores. Demanda una *conversión antropológica* que considere al hombre como sujeto, persona, conciencia y libertad<sup>118</sup>. Entre sus obras encontramos *El hombre imagen de Dios*, publicada en

español en 1978<sup>119</sup>. En ella se encuentra una síntesis de la moral fundamental referida a la teología de la *imago Dei*. Una revisión posterior y reelaborada, la encontramos en *L'uomo immagine di Dio. Linee fondamentali di morale cristiana*<sup>120</sup>. Una tercera obra, *Verità e libertà: Temi e prospettive di morale cristiana*<sup>121</sup> contiene una exposición más orgánica y sistemática de su visión sobre la imagen de Dios. En este libro de 1993 nos basaremos principalmente para estudiar la propuesta de Tettamanzi. En la imagen de Dios se apoya el autor para abordar diversos aspectos de la moral, mostrando como es posible fundamentar la moral cristiana en esta categoría.

### 2.a.1) *Importancia de la imagen para la Teología Moral*

Creyentes y teólogos inician con un acto de fe en la Revelación de Cristo, una adhesión a la Persona de Jesús, *Palabra del Padre*, y a la Iglesia, *Palabra de Cristo*. Después del acto de fe, continúa la teología con el ejercicio de la reflexión sobre el dato revelado. La presentación de la Teología Moral, según la directriz ya comentada de *Optatam totius* 16, para Tettamanzi debe ser «*bíblica* (en referencia a la historia de la salvación), *crístocéntrica* (en relación a Cristo centro de esa historia), *responsorial* o *dialógica* (con el uso de la categoría fundamental de vocación, llamada-respuesta), *no privatizada* sino abierta a las necesidades de los hombres y del mundo»<sup>122</sup>.

No es posible una Teología Moral que prescinda de una mayor atención al hombre, y por ello formula Tettamanzi el enunciado de su proposición en la obra de 1992: «Pensamos que podemos corresponder a las esperanzas cristianas y humanas de la Teología Moral actual reponiendo el contenido general a partir del hombre imagen de Dios en Cristo. De esta manera se podrá gozar de la contribución original e insustituible que fe, Iglesia, teología pueden y deben dar al humanismo de hoy», y concluye: «esta es, entonces, para el hombre el camino de la vida: realizarse como imagen de Dios en Cristo»<sup>123</sup>.

Sobre este punto el autor es más explícito en *Verità e libertà*, puesto que la primera de sus tres partes, lleva precisamente la fórmula en el título: *Predestinados a ser conforme a la imagen de su Hijo (Rm 8, 29). La antropología del hombre imagen de Dios en Cristo fundamento de la moral cristiana*<sup>124</sup>. Tettamanzi establece la antropología de la imagen como fundamento de la moral, cuyo estudio se centra en la autorrealización del hombre como imagen de Dios en Cristo, es decir, el hombre como *término* de la llamada de Dios en Cristo y *principio* de la respuesta a

Dios en Cristo. El hombre es el objeto primario de la moral. Su *ser a imagen* es presupuesto fundamental de la moral cristiana: «Autorealizarse como imagen de Dios en Cristo: este es el fundamento, la suma y el vértice de toda la moral cristiana»<sup>125</sup>. El orden lógico preparado por Tettamanzi se inicia con el hombre imagen de Dios en Jesucristo, que ha recibido una vocación a ser conforme a la imagen del Hijo, y que conlleva un imperativo moral fundamental que consiste, precisamente en la *sequela Christi* según esta dimensión icónica.

Como dato previo conviene señalar la ingente cantidad de citas que utiliza Tettamanzi. Las referencias bíblicas son numerosísimas y en la mayoría de ocasiones sirven para organizar el desarrollo de la exposición. Las citas magisteriales entran, más bien, como argumentos de autoridad. Evitando todo tono polémico conviene destacar también que las citas textuales de algunos teólogos ocupan gran parte del contenido, y suponen en muchas ocasiones un engrosamiento redundante del discurso. El autor advierte que no pretende exponer una doctrina antropológica, sino moral, por lo que no profundiza en el análisis antropológico, sino en las consecuencias morales de la antropología de la imagen, una antropología en clave dinámica: «la Biblia describe el fenómeno humano mostrando, no tanto lo que el hombre «es», cuanto lo que el hombre «hace». La antropología bíblica es una antropología «existencial», presenta al hombre como sujeto de actividad y de funciones concretas, insertado en el mundo físico y social, de frente a Dios»<sup>126</sup>. Seguiremos el esquema del autor para presentar su propuesta moral.

## 2.a.2) *El hombre imagen de Dios en Jesucristo*

### • *El hombre, criatura en diálogo con Dios en Jesucristo*

En una de sus obras explica cómo el hombre se constituye, en virtud de la imagen en el «Tú terreno de Dios», con el que la Trascendencia Absoluta puede dialogar y relacionarse en la tierra. La afinidad entre Dios y el hombre consiste en que «Dios puede hablar al hombre y el hombre puede, no sólo escuchar la voz de Dios, sino también responderle»<sup>127</sup>. En *Verità e libertà* analiza la Revelación bíblica sobre el hombre como referido siempre a Dios. El hombre como imagen de Dios presenta un doble elemento: el primero «*genérico*», común con todas las demás criaturas del mundo; el segundo «*específico*» que caracteriza al hombre de frente a todas las demás criaturas. El elemento

genérico es la *creaturalidad*. Se refiere a la fragilidad, la debilidad, el aspecto *negativo* de barro y polvo, antes de mencionar el *positivo* –de imagen del Creador–. La primera tradición antigua relaciona la imagen con el hecho de ser criatura. Koch lo lleva hasta el extremo cuando afirma que «recordar que el hombre ha sido creado como imagen no añade nada a la creación del hombre: tiene un carácter explicativo»<sup>128</sup>. Por el contrario podemos afirmar con Tettamanzi, que la imagen de Dios, desde la perspectiva de la *creaturalidad* alude, no sólo a la finitud del hombre sino, sobre todo, a la participación de la bondad del Creador. A la vez, esta categoría muestra la esencial dependencia de Dios, no sólo en su momento inicial, sino en cada instante de su vida<sup>129</sup>.

El elemento *específico* es esa semejanza particular con Dios que le permite constituirse en interlocutor del Creador. El contenido de ese elemento específico le da una *trascendencia* respecto al resto de criaturas, situándole en el vértice de la creación. Esa imagen, presente en la persona en su unidad corpóreo-espiritual, convierte al hombre en «representante de Dios, interlocutor, señor y dominador de la tierra»<sup>130</sup>. Otras características son:

1. La *subsistencia*, considerada como la autonomía de un ser que tiene significado por sí mismo (*l'essere-in-sé-e-per-sé*), y nunca puede ser instrumento, medio u objeto.
2. La *existencia* (en el sentido de la filosofía moderna) o autorrealización.
3. La relación al tú o existencia dialógica, que es fruto de la doble experiencia de la intimidad (encuentro con el yo) y la apertura (encuentro con el tú)<sup>131</sup>.

Hasta aquí lo que se refiere a la criatura de Dios. Pero Tettamanzi especifica la fundamental precisión de que todo lo anterior se completa, se transforma, al decir «*en Cristo*». El hombre fue creado inmortal e incorruptible como imagen de la naturaleza divina, pero el pecado introdujo la muerte. «Sólo Jesucristo es la verdadera imagen de Dios y su misión es la de hacer de todo hombre una imagen suya y, a través de Él, una imagen de Dios»<sup>132</sup>. Para desarrollar este punto se apoya en la teología paulina sobre Cristo: Jesucristo es la imagen (*eikòn*) de Dios (Padre), el hombre nuevo es la imagen de Jesucristo y, en Él, de Dios<sup>133</sup>. La primera afirmación se encuentra en *Col 1, 15* y *2 Co 4, 4*. La segunda, sobre todo en *1 Co 15, 47-49*; *Col 3, 9ss.*; *Rm 8, 29*; *2 Co 3, 18*. Como conclusión de este apartado, «podemos afirmar que el hombre ha sido «proyectado» por Dios, es decir, pensado-querido-puesto en el ser, para llevar el papel de la imagen de Dios, como estructura de relación dinámica con personas y valores»<sup>134</sup>.

En el prólogo de *L'uomo immagine di Dio*, publicado en 1992, aborda también el aspecto de la imagen en su dimensión *crisológica*<sup>135</sup>. Al ser el hombre imagen de Dios en Cristo Jesús se le reclama un comportamiento, un *ethos*, en función del origen y el destino que le corresponde, y la dignidad que posee: de esta manera «el sentido último, radical del ser y del existir del hombre —de todos y de cada uno—, es la conformidad a la imagen del Hijo»<sup>136</sup>. Y en este punto liga el seguimiento de Cristo del cual nace todo imperativo moral. Sus *líneas fundamentales de la moral cristiana* se elaboran, pues, a la luz de la exposición orgánica de la *realización del hombre como imagen viviente de Dios en Cristo*. La connotación «crisológica» de la existencia moral es evidente al considerar que Jesús es la Imagen perfecta de Dios<sup>137</sup>.

• *Las funciones del hombre*

El arzobispo de Milán delimita algunos de los contenidos dinámicos de esa imagen. Las funciones del hombre, en la medida en que emanan del ser imagen de Dios, son ontológicas, y preceden a toda libre aceptación así como influyen en cada libre opción del hombre. Estas funciones del hombre están referidas a una triple relación dinámica según recuerda el Concilio Vaticano II (GS 12): 1) con Dios, 2) con el mundo de las cosas, 3) con los demás hombres.

Tettamanzi las denomina siguiendo la terminología de Flick-Alszeghy. La primera es la *función teologal*; por ella el ser humano, como único interlocutor personal de Dios en la tierra, está llamado a conocer, y a amar al mismo Creador. Un diálogo en el que Dios habla y el hombre responde. De todas formas el autor no se centra en la realidad de esta función teologal, sino que se ciñe a explicar la connotación crisológica de la función teologal del hombre como imagen de Dios. La función teologal del hombre deriva de la de Cristo como ejemplar y fuente, ya que el diálogo divino-humano es manifestación del diálogo intratrinitario. Sólo a través de Cristo «mediador y plenitud de toda la revelación» (DV 2), el hombre puede dialogar con Dios, conocerle, escuchar su palabra y darle una respuesta<sup>138</sup>.

La relación con las demás personas humanas, la reciprocidad entre las diversas imágenes de Dios, se corresponde con la *función comunitaria*. Dos peligros deben ser prevenidos a este respecto. Por un lado la concepción de que sólo existen hombres concretos y singulares. Por otro la tendencia a interpretar que el hombre existe como multitud. Cada individuo de la especie humana posee la dignidad de la imagen divina, y por ello Dios interpela a cada uno en particular. Dios acabó

con la soledad del hombre por la creación de la mujer, brindándole la posibilidad de poder entrar en comunión con un semejante. A la vez, la comunidad es interlocutora de Dios. No es meramente el ambiente en el que se desarrolla la comunicación de la persona con Dios, sino protagonista del diálogo divino-humano. La misma comunidad es una «realización nueva y característica de la imagen de Dios»<sup>139</sup>. No se refiere a una suma de imágenes divinas, que son los individuos que la forman, sino a una imagen cualitativamente diversa, que no se encuentra en las personas de forma aislada.

Cada individuo refleja a su manera la semejanza con el Único Ejemplar de la infinita perfección. Pero los diferentes individuos, se completan entre ellos y su unión, ordenada y fecunda, manifiesta en mayor medida ese Ejemplar divino. En esta línea se comprenden las relaciones entre el individuo y la comunidad: la persona no está ordenada como medio para el bien de la comunidad, ni la comunidad es puramente un medio para el bien de cada persona<sup>140</sup>. «Por ello es necesario concebir la relación entre la imagen colectiva y las imágenes individuales, por analogía con la vida trinitaria, en la que una persona no es medio para las otras, ni la naturaleza es medio para las personas, ni las personas para la naturaleza. La naturaleza y las personas existen porque cada persona se da, una a otra, en sus relaciones mutuas»<sup>141</sup>.

La *función cósmica* es la que se refiere a la relación del hombre, imagen de Dios, con el mundo material. El dominio sobre la tierra y sobre todos los vivientes incluye la misión de cultivar el Edén y poner nombre a los animales, como signo de la sabiduría y de la función real recibida de Dios. En definitiva la misión del hombre es de colaborador con Dios al actualizar el plan divino del mundo. Siguiendo a Flick y Alszeghy, señala el autor tres contenidos de la función cósmica del hombre imagen de Dios: por un lado la *alabanza* a Dios, al que llegamos a través de las criaturas. Por otro, la *construcción* progresiva del mundo. Y en tercer lugar la *vigilancia* y pobreza frente al peligro de poner el corazón en las cosas materiales<sup>142</sup>. El hombre no es dueño, señor de las cosas creadas, sino más bien administrador. En este sentido «el *homo faber* puede actuar su dominio sobre lo creado sólo si, a la vez, vive como *homo orans*; su doble y unitaria función es felizmente indicada por la expresión benedictina *ora et labora*»<sup>143</sup>.

Como conclusión, el hombre «ha sido pensado y querido como imagen de Dios para representar el papel de la imagen de Dios, lo cual quiere decir: con la triple función teologal, comunitaria y cósmica, mediante la cual el hombre entra en diálogo con Dios, con sus semejantes y con el mundo»<sup>144</sup>. Según la exposición de Tettamanzi entendemos



que son funciones ontológicas, y por ello, no son de libre aceptación, sino de libre ejecución. Son funciones «indicativas-imperativas», pues indican *lo que se es* (imagen) e imperan *lo que se debe hacer* para llegar a ser plenamente *lo que se es*<sup>145</sup>.

- *La historicidad del hombre: dinamicidad de la imagen*

El vivir del hombre en la historia es elemento característico de la imagen de Dios. Se refiere a la dimensión dinámica —el devenir del hombre—, frente a la estática que describe lo que el hombre *es*. Por ser material, el hombre está sometido a la acción del tiempo, pero por ser personal, no se somete pasivamente, sino que se construye y modifica a sí mismo en el ejercicio de su libertad. Tettamanzi introduce dos puntos de la historicidad: 1) la vocación, y 2) las fases históricas de la imagen divina en el hombre<sup>146</sup>.

Con respecto a la vocación del hombre por parte de Dios, hace referencia a la misión a la que el Creador destina a cada criatura. Es por tanto, una llamada de iniciativa divina, pues Dios es el verdadero protagonista de la historia. El hombre responde libremente. La llamada está ordenada a la comunión con Dios, afecta a todos los hombres, y comporta una misión y una responsabilidad. Todo esto responde a la exigencia propia de la imagen de Dios plasmada en el hombre desde el inicio. Esta vocación histórica del hombre tiene una esencial connotación cristocéntrica, como desarrollará más adelante<sup>147</sup>.

Las fases históricas de la imagen divina en el hombre difieren poco de las que hemos visto en santo Tomás. La primera de ellas corresponde a la *perfección original* de la imagen divina en el hombre, «creado por Dios en la justicia» (GS 13). Esa justicia original implica que la imagen divina en el hombre se corresponde perfectamente con el designio de Dios, en pleno ejercicio por tanto, de su función teologal, comunitaria y cósmica. Estas tres funciones se ven comprometidas en la segunda fase, la *deformación* de la imagen por el pecado. La pérdida de la justicia original comporta la búsqueda de la felicidad *independientemente* de Dios, con una ficticia autonomía total. La libertad del hombre resulta capaz de deformar esa imagen divina, pero no de restaurarla. Esa *restauración* constituye el comienzo de la tercera etapa histórica de la imagen en la que el Hijo reconcilia al hombre con Dios mediante una nueva y sobrenatural relación con el Padre (filial), con Él mismo (fraterna) y con el Espíritu Santo (inhabitación)<sup>148</sup>.

Como se observa, en la concepción de Tettamanzi, la imagen de Dios no es sólo estática sino también dinámica, y esto en cada hom-



bre, y durante toda su vida: se nace con la imagen, se crece en ella por el bautismo, y se desarrolla en función de los actos libres del discípulo de Cristo. Se está delineando así la dimensión ética del hombre, cuya existencia moral es la respuesta consciente y libre la llamada de Dios en Cristo. La vida moral del hombre consistirá entonces en la fidelidad a la imagen y su desarrollo hacia la perfección, la *imagen de la gloria*<sup>149</sup>.

- *La unidad psicofísica del hombre*

La Escritura ofrece algunas líneas de antropología *ontológica*, ya que al hablar de lo que el hombre *hace*, nos indica algo sobre lo que el hombre *es*. En él se da una síntesis entre el mundo material y el espiritual. La condición corporal del hombre no es la prisión que describe Platón. Es materia vivificada por el espíritu, a la que se promete una resurrección, y que ha sido asumida por Dios en la Encarnación. La bondad del cuerpo ya estaba implícita en la acción creadora, y en su destino a la gloria<sup>150</sup>.

Pero a la vez que el hombre está insertado en el mundo material, lo trasciende en virtud de la interioridad de que está dotado. Él es el vértice de la creación material, y el resto de criaturas terrenas están a su servicio y bajo su dominio. El hombre creado a imagen y semejanza de Dios es un ser inteligente, libre, consciente y responsable. Es la única criatura capaz de hablar con Dios y de recibir un precepto cuya violación le hace moralmente culpable. En su *autoconciencia* el hombre se ve como distinto de las demás criaturas terrenas, se reconoce capaz de tomar decisiones sobre su destino, puede encontrar a Dios en su corazón<sup>151</sup>.

La unidad del hombre como cuerpo y espíritu es fuente también de tensión. El alma es visible en y a través del cuerpo. Cuerpo y alma son diferentes aspectos de un todo psicológico y físico; no son *partes*, sino *dimensiones*. Estas pueden entrar en conflicto a raíz del pecado, y por ello necesitan la redención. La imagen divina es constitutiva del hombre en su unidad y totalidad, en su dimensión corpórea y espiritual, por ello el diálogo con Dios, con los demás y con la creación entera se lleva a cabo en esa unidad psicofísica. Este planteamiento complementa y explica mejor la participación del cuerpo en la imagen, su representatividad propia, y esto tiene indudables consecuencias en relación a las virtudes morales<sup>152</sup>.

En *L'uomo immagine di Dio* añade que la imagen resplandece en el espíritu, pero también, de alguna forma, en el cuerpo. En función de la unidad del ser humano llegamos a cuatro conclusiones. La *primera*

hace referencia a que «el cuerpo humano pertenece a la perfección del hombre, y no se puede considerar como un exilio o prisión»; la *segunda* es que «el cuerpo debe considerarse siempre en relación a su unidad con el alma, y por lo tanto, *en referencia a la persona*»; en tercer lugar «el bien es conocido y cumplido por el hombre en su unidad y totalidad de alma y cuerpo [...]. *El bien implica a toda la persona*: sólo así es bien “humano”; y por último, advierte Tettamanzi del riesgo de considerar exclusivamente los aspectos negativos de las pasiones o impulsos psicofísicos, y no considerar los positivos<sup>153</sup>.

- *El hombre como sujeto moral*

El hecho de que el hombre, por ser imagen de Dios, es sujeto moral es la conclusión lógica de todo lo que ha explicado anteriormente: el ser en diálogo, su dimensión vocacional, su misión, su responsabilidad histórica, su unidad corpóreo-espiritual. La Escritura lo muestra directamente. El dominio sobre «los peces del mar» o el respeto a la vida de todo hombre (*Gn 5, 1. 3*) es correlativo al ser creado a imagen y semejanza de Dios. El *Sirácida* recuerda que el hombre «creado a imagen» de Dios (*Si 17, 3*) no sólo recibe un deber de dominio sobre lo creado (*Si 17, 4*), sino que posee una estructura moral: «*Le dio una lengua, ojos y oídos, el poder de discernir y un corazón para pensar. Él colmó a los hombres de saber y entendimiento, y les mostró el bien y el mal*» (*Si 17, 6-7*).

El Nuevo Testamento reelabora la imagen de Dios en clave cristológica, especialmente en las cartas paulinas y en la de Santiago. Consiste en revestirse del hombre nuevo (*Col 3, 9-10*), revistiéndose de Cristo (*Gal 3, 27*) por el bautismo (*Rm 6, 3*), *renovándose* constantemente por la vida moral (*Col 3, 12-15*). La renovación del bautizado le proporciona un conocimiento superior que le configura según su imagen (*Col 3, 9-10*). Una regeneración en Cristo que viene presentada como una nueva creación. Ya revestido de Cristo, el cristiano es «hombre nuevo», y continúa renovándose con su vida moral, según su asimilación a Cristo. «El bautizado realizará en sí el designio de Dios en la medida en que su conducta moral será manifestación de la vida de Cristo que lo anima»<sup>154</sup>. Spicq señala los tres elementos constitutivos de la imagen: la semejanza (reproduce al modelo), la dependencia (origen) y la manifestación (representación)<sup>155</sup>. En los tres sentidos el Hijo es la Imagen perfecta del Dios invisible. El significado ético para el hombre deriva de la llamada a manifestar la semejanza con el Dios del que depende<sup>156</sup>.

Y ¿cuáles son las características del deber moral del sujeto «imagen de Dios»? La *primera* que encontramos es la *radicación en el ser mismo de la persona humana*. No se impone extrínsecamente, sino que constituye un deber de naturaleza: el hombre *debe* manifestar la gloria de Dios en Cristo. La *segunda* característica deriva de la *triple y unitaria* dimensión teologal, comunitaria y cósmica. Son tres facetas de una sola imagen. Si el ser imagen funda la responsabilidad moral del hombre, las funciones típicas del ser imagen determinan el contenido de esa responsabilidad. Cada faceta está presente en las demás. La relación con Dios señala la acción moral que se refiere a la comunidad y a las cosas creadas. La *tercera* característica es su dinamismo histórico, entendido como la tensión entre el ser y el devenir. El presente está en conexión con el pasado y con el futuro. El pasado llena el presente, del cual se nutre el futuro. Hace referencia igualmente a las etapas de la salvación (inocencia, deformación y restauración) en el ser y obrar de cada hombre, pues su vida moral se mantiene en tensión continua entre el pecado y la conversión, entre la gracia sacramental y su pérdida. La *cuarta* característica del deber moral derivado de la imagen consiste en la inseparable intersección entre lo *universal y particular*, lo *común* y lo *individual*. Cada uno surge del pensamiento singular y amor personal de Dios, y a la vez, todos comparten la misma imagen. Una imagen, innumerables vocaciones y misiones, únicas, irrepetibles, insustituibles<sup>157</sup>. La *última* característica moral de esa imagen viene expresada por la uni-totalidad del hombre, inseparablemente constituido por cuerpo y alma. El bien y el mal son conocidos por el hombre en su unidad y totalidad espíritu-corporal, y afectan a la persona entera<sup>158</sup>.

Finalizamos este punto con la enumeración de las conclusiones que ratifican su propuesta de que «las líneas fundamentales de la antropología cristiana expuestas según la categoría bíblica de la imagen permiten el desarrollo de modo específico del discurso propiamente moral, entendido como el discurso sobre la autorrealización del hombre como imagen de Dios en Jesucristo»<sup>159</sup>. La imagen de Dios a la que nos referimos supone necesariamente ser considerada «*en Cristo*», pues Él es la Imagen de Dios, mientras que nosotros somos *a imagen*<sup>160</sup>. A esta imagen se refiere Tettamanzi cuando habla de la imagen de Dios *en Cristo*.

Como vemos, el autor no distingue entre la imagen sobrenatural y la natural, tal y como hacen algunos autores al diferenciar entre imagen y semejanza. La imagen natural de Dios sería la de la esencia del hombre, y no la de la gracia. La semejanza natural (naturaleza espiri-

tual) estaría descrita en el Antiguo Testamento, y la sobrenatural en el Nuevo. Esto reclama la mención de la distinción entre imagen de «creación», de «gracia» y de «gloria»; pero una distinción sin separación. El único hombre pensado por Dios es el hombre «*en Cristo*», como imagen del Hijo, que a su vez, es Imagen del Padre. No existe otro hombre. Ello se deduce, por ejemplo, de la historia de la salvación, y sus intrínsecas dimensiones *pascual, eclesial, sacramental, escatológica*. El Dios al cual se asemeja el hombre es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Finalmente pasa del *ser* del hombre al *existir*, para hablar del fin último del hombre. Puede conocerlo y quererlo, en el sentido radical de fin último, o en los fines parciales, intermedios, que le llevan a él. El fin último guía todo el discurso moral<sup>161</sup>.

### 2.a.3) *La vocación del hombre a ser conforme a la imagen del Hijo*

- *El plan eterno de Dios*

Es un dato de la Revelación el hecho de que Dios tenía un plan eterno sobre el mundo y sobre el hombre. Según ese plan creó, renovó, mantuvo y dirigió todo. El Nuevo Testamento revela un plan de salvación que atañe a todos y a todo. Aceptada la existencia de este plan divino, es necesario precisar su contenido. El fin último consistía, como vimos, en la gloria de Dios (dimensión trascendente del destino humano) y la salvación del hombre (dimensión inmanente). El aspecto trascendental de la gloria de Dios lejos de contradecir la perfección y la felicidad del hombre, la garantiza y promueve. El epígrafe siguiente precisa aun más el contenido de ese plan de gloria de Dios y salvación humana<sup>162</sup>.

- *La copredestinación de Jesucristo y del hombre*

El hombre está predestinado a ser conforme a la imagen del Hijo, como vimos anteriormente. La copredestinación afecta a Cristo y a los hombres, pues la predestinación de Cristo y la de los hombres se implican recíprocamente. El Antiguo Testamento ya señala la idea de un Dios que asigna un destino que trasciende las esperanzas del hombre. Lo mismo puede encontrarse en las enseñanzas del Señor, extensibles a toda la humanidad. San Pablo lo expone en *Rm* 8, 28-30. Partiendo de las profundidades de la vida divina, concluye en la gloria, pasando por tres momentos de la decisión divina: la intención (*prothesis*), el preconocimiento (*proginoskein*), y la predestinación (*proorizein*), que

van seguidos de la consideración de la vocación, la justificación y la glorificación<sup>163</sup>.

El contenido de la predestinación es ser *conforme a la imagen de su Hijo*; conformación no solamente exterior o moral, sino interior u ontológica, por la que pasamos a ser hijos de Dios en el Hijo. Por Cristo (εἰς αὐτὸν), por medio de Cristo (δι' αὐτοῦ), en Cristo (ἐν αὐτῷ), (Col 1, 15-20) se lleva a cabo la actividad en el orden a la creación y redención, pues Él ha sido predestinado como primogénito. Primogénito de toda criatura (Col 1, 15), y primogénito de entre los muertos (Col 1, 18). El texto de Efesios habla de un plan establecido antes de la creación del mundo, para todas las criaturas celestes y terrestres. En todo caso se trata de una predestinación gratuita, que deriva exclusivamente del amor divino. Es universal e infaliblemente eficaz. La mediación que concierne a la figura de Cristo deriva de su unión hipostática, que lo sitúa entre Dios y los hombres, con Dios y con los hombres<sup>164</sup>. Esto hace referencia al plan divino en el tiempo y en la eternidad, y la conclusión nos la ofrece G. Biffi: «nunca Dios a tenido relación alguna con la creación que no haya sido a través de Cristo crucificado y resucitado»<sup>165</sup>.

Cristo fue predestinado en la eternidad como unigénito y primogénito, y el hombre fue predestinado a ser hijo en Cristo. Jesucristo es el *arquetipo* del hombre, el primer elegido y predestinado. Todo valor que existe fuera de Cristo es pues, imitación y participación de su plenitud de perfección. Y de la misma manera afirma Tettamanzi, Cristo es el fin del hombre y la razón de su existencia<sup>166</sup>. Decir que todas las criaturas encuentran en Él su fin o la razón de su existencia, no significa afirmar que sean útiles para Cristo, sino más bien, que constituyen su «gloria», son manifestación de su perfección. Hemos visto que Jesucristo es principio del hombre porque es su causa *ejemplar* y *final*, su arquetipo y su fin, pero también es su causa *eficiente* (1 Co 8, 6; Col 1, 16; Hb 1, 2-4)<sup>167</sup>.

- *El fin último y el hombre imagen de Dios en Jesucristo*

El objetivo supremo del designio eterno de Dios sobre el hombre es el desarrollo integral de la imagen, mediante una asimilación y una participación plena al Ejemplar y al Principio único y universal que es Jesucristo. *El fin último del hombre no es otro que ser y convertirse perfectamente en imagen de Dios en Cristo*. Tettamanzi argumenta, como es habitual, a raíz de la Escritura. La Sagrada Escritura presenta la imagen de Dios en Cristo como un devenir, un camino hacia la plenitud. De

la misma manera que llevamos la imagen del hombre terreno, podremos llevar la del hombre celeste (1 Co 15, 47-49). Una continua transformación de gloria en gloria (2 Co 3, 18), cuyo objeto y término es la producción de la imagen de Hijo. Una transformación que es, como vimos, conformación (Rm 8, 28-30)<sup>168</sup>.

Los Padres, siguiendo una preocupación eminentemente pastoral, reflexionan sobre la historia de la salvación dividiéndola en las fases vistas previamente: la imagen original, la caída, la restaurada y la gloriosa<sup>169</sup>. Entre los escolásticos encontramos formulaciones como la de Guillermo de Auxerre en la que «la beatitud (*fruitio*) consiste en la sola comunión de la imagen con aquello de lo que es imagen»<sup>170</sup>. Santo Tomás es explícito a la hora de presentar al hombre imagen de Dios como fin de la creación (I, 90, prol.; I, 93, prol.) y a la hora de delinear las etapas de desarrollo de esta imagen viviente de Dios que es el hombre, hablando de la imagen de creación, de recreación, y de gloria<sup>171</sup>. En esta perspectiva se descubre la asimilación a Dios como fin último propio del hombre<sup>172</sup>.

El Concilio Vaticano II continúa la línea tomista al proponer el fin último como la gloria de Dios y la salvación del hombre (GS 19). El ser dialogal del hombre está fundado en la imagen de Dios (GS 12), que más adelante relaciona con Cristo (GS 22) en un contexto de vocación (*vocatio hominis ultima*) que el mismo Jesucristo revela y realiza, no sólo a los cristianos sino a todos los hombres (cfr. LG 16). Solamente Dios puede dar respuesta plena a los problemas del hombre (GS 41). La perspectiva cristológica queda reflejada más adelante, al señalar a Cristo como fin último del hombre (GS 45). La *summa vocatio* del hombre se puede hallar únicamente en Cristo, *clavem, centrum et finem totius humanae historiae* (GS 10). La vocación a la existencia del cristiano como conformación a Cristo se lee en *Lumen gentium* 7 en el sentido de conformación de la gloria (*donec cum Eo conregnemus [...] ut cum Eo conglorificemur*)<sup>173</sup>.

De todo lo anterior se pueden señalar tres conclusiones importantes. La primera deriva de la afirmación de que la justificación del fin último del hombre como conformación perfecta a la imagen del Hijo de Dios se encuentra en el mismo plan eterno de Dios (la «copredestinación») y por tanto, en función de Cristo *arquetipo, fin y principio* de todos los seres. El hombre no encuentra su perfección fuera de la asimilación al Ejemplar. Y puesto que Cristo es la Imagen perfecta de Dios, el hombre no puede realizarse sin desarrollarse como imagen de Dios en Cristo, esto es, imitando al Ejemplar y asimilándose a Él. Este esquema es constitutivo y permanente en el hombre; pertenece a su «ser-existir»<sup>174</sup>.

La *segunda* característica guarda relación con el *contenido* del fin último, pues las funciones teologal, comunitaria y cósmica del hombre imagen de Dios encuentran su plenitud de realización en la imagen de la gloria. Como interlocutor de Dios, el hombre vive este diálogo con la Trinidad en la visión de la gloria. En la comunidad eclesial el hombre experimenta su dimensión comunitaria. La beatitud comportará igualmente la perfección del señorío sobre lo creado. La posesión perfecta y definitiva de Cristo coincide con la realización plena del hombre mismo, de su humanidad<sup>175</sup>.

Las *características* de ese fin último coinciden con las características propias de la «copredestinación» (gratuidad, universalidad y eficacia infalible). La gratuidad se corresponde con la configuración sobrenatural con Cristo Hijo Unigénito-Primogénito de Dios. La universalidad deriva de la llamada a la conformidad dirigida a todos, sin exclusión de ningún tipo. Implica la responsabilidad del hombre mismo, que está llamado a colaborar con el don gratuito de la configuración. El hombre puede, libremente, cerrar las puertas a Dios, y resistirse a orientación a Cristo<sup>176</sup>.

Como resumen de las conclusiones de los párrafos anteriores podemos afirmar que el plan eterno de Dios lo constituye la *ley eterna*<sup>177</sup>. Santo Tomás ofrece una elaboración de la ley eterna precisa: «la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento»<sup>178</sup>. Y aclara más adelante que «en Dios la Palabra, que es una concepción intelectual del Padre, es término personal, y, sin embargo, se expresa con él todo lo que hay en la ciencia del Padre, ya sea esencial o personal, ya también las obras de Dios. Y entre las cosas expresadas por esta Palabra está también la ley eterna» que es atribuida al Verbo<sup>179</sup>. El Magisterio ha profundizado en este tema<sup>180</sup>, confirmando que la ley eterna coincide con el plan eterno de Dios, que brota de su Sabiduría y amor, y finaliza en Cristo. Como ley eterna, implica a todos los seres, e interpela, en el caso del hombre a su naturaleza libre. Todas las leyes morales se unifican en la ley eterna (modelo, fuente y fin de todas ellas). Todo acto de obediencia a la ley es respuesta obediencial a Dios mismo, como un sí a su plan de amor<sup>181</sup>.

También en *L'uomo immagine di Dio* aborda este tema, pero apoyado en otros textos de la Escritura. Comienza con la referencia a *Mt 19, 16*: «Maestro ¿qué debo hacer para obtener la vida eterna?» es el comienzo de la exposición sobre el *problema moral*<sup>182</sup>. La libertad y la orientación del hombre a su fin último componen el primer epígrafe del capítulo. El camino de la vida es aquel que conduce al fin último.



Y ese fin último es único para el hombre. Ese camino ha sido revelado por Cristo en su persona misma: «*Yo soy el camino*» (Jn 14, 6). Para el israelita, nómada por necesidad, el camino es la vida misma, pues toda su vida transcurre *en camino*. La ley del Antiguo Testamento constituía para Israel el camino seguro. Dejar de cumplirla era desviarse, y frecuentemente perderse. La misión de los profetas era la de mantener a Israel dentro de la vía de Yahvé, y abandonar los caminos malvados (2 Re 17, 13; Zac 1, 4; Gn 3, 8. 10; Jer 7, 3. 5; 26, 13). Con Cristo se inaugura un nuevo éxodo, invitando a los hombres a seguirle, puesto que Él es el camino nuevo y definitivo que lleva al Padre. La Persona viva de Jesús es el referente del nuevo éxodo, la pascua, la Alianza, el camino y la entrada en el descanso eterno. Los Hechos de los apóstoles señalan frecuentemente *el camino* como la forma de vida del cristiano (Hch 9, 2; 18, 25, 19, 9. 23; 24, 14. 22). Igualmente san Pablo se refiere al «camino en Cristo» que es la regla de vida que enseña (1 Co 4 17) y por la cual se camina según el Señor (Rm 15, 5; 2 Co 2, 8; 11, 17).

#### 2.a.4) *El imperativo moral del «seguimiento de Cristo»*

La moral cristiana tiene como fundamento el seguimiento de Cristo (VS 19) al que todo ser humano está llamado. Tettamanzi une explícitamente el carácter de imagen de Dios a la *sequela Christi*, como fundamento de su propuesta moral: «La *sequela Christi* es el imperativo moral fundamental del hombre creado a imagen de Dios»<sup>183</sup>. Encontramos aquí la parte principal de su *perspectiva* moral, y la categoría personalista de la moral cristiana<sup>184</sup>. La analiza siguiendo unos pasos marcados a la luz de la Sagrada Escritura.

El Antiguo Testamento señala «Seguiréis al Señor vuestro Dios» (Dt 13, 5). Éste seguir indica «ir detrás», «permanecer fiel» a la Alianza de Yahvé y obedecer sus mandatos. No parece referirse a una *imitación* de Dios, por parte de la criatura, ya que Yahvé, en el Antiguo Testamento, trasciende totalmente al hombre. Sí que se anuncia, sin embargo, cierto parentesco con Dios, Padre del pueblo elegido. Según la tradición judía, lo propio del buen hijo era seguir las huellas de su padre e imitar su ejemplo<sup>185</sup>.

También el Nuevo Testamento refiere la necesidad de imitar a Dios Padre de Jesucristo, sobre todo en las exigencias del amor. Perseguir una perfección concreta y viva conectada con el amor misericordioso de Dios (Mt 5, 44s; Lc 6, 35-36; Col 3, 13; Ef 4, 32; 5, 1-2). El modelo es claramente Cristo. Imitar a Jesucristo es imitar a Dios. Él es imagen



visible del amor del Padre, y ejemplo de amante para sus discípulos. El término *sequela* se encuentra en los Evangelios referido exclusivamente a Cristo (igualmente en *Ap* 14, 4 y *P* 2, 21). La locución *imitación* se encuentra frecuentemente en el corpus paulino. La diferencia es preceptiva cuando se comprende que la relación que tenían los discípulos con Jesús no podía ser del mismo tipo que la de aquellos creyentes que no le habían conocido. La *sequela* hace así referencia al seguimiento de Cristo pre-pascual o histórico, a su vida en la tierra. La *imitatio* será, más bien, característica del tiempo posterior. Aunque el cardenal no lo cita, esta es la explicación ofrecida por J. Fuchs<sup>186</sup>. En cualquier caso, se puede tratar de dilucidar si las disposiciones esenciales de la *imitación* en sentido paulino, estarían ya contenidas en la *sequela* pre-pascual. A la luz de estas premisas aborda Tettamanzi la exposición del pensamiento de los sinópticos, san Juan, san Pablo y san Pedro<sup>187</sup>.

• *Los sinópticos: «Venid a mi» (Mt 11, 28)*

Encontramos cuatro marcos evangélicos principales para examinar la *sequela Christi*: 1) la llamada de los primeros apóstoles (*Mc* 1, 16-20; *Mt* 4, 12ss.; *Lc* 4, 14-15); 2) la propuesta de la *sequela* a Leví (*Mc* 2, 13-14; *Mt* 8, 9ss.; *Lc* 5, 27); 3) el ofrecimiento que hace al Señor uno de sus seguidores (*Mt* 8, 19-22); y 4) la enumeración de las características de los candidatos a la *sequela* presentados por Lucas en el contexto de la subida a Jerusalén (*Lc* 9, 57-62). ¿Cuál es el contenido de esa *sequela*? Estar con Cristo y participar de su misión (*Mc* 3, 14).

El discipulado de Jesucristo tenía marcadas diferencias con el propio de los rabinos de su época, entre ellas el hecho de que eran los discípulos quienes elegían al rabino y no al revés (*Mc* 5, 18-19; 1, 16-20). No había tampoco posibilidad de alcanzar una autonomía con respecto al maestro en el caso de Jesucristo, pues el discípulo permanecerá siempre con el Señor (*Mt* 23, 8-10). Además, el discípulo de Cristo es llamado, no a adherirse a la ley, sino a su Persona. Quien sigue al Hijo de Dios comparte su vida, su misión y su destino. Toma su Cruz y le sigue hasta la muerte. El discípulo, en definitiva, toma a Cristo como modelo de conducta y de vida, en el cumplimiento de la Voluntad del Padre y del servicio a los demás<sup>188</sup>. Nos dirigimos al Padre de manera similar que el Hijo, pero no igual. Jesucristo nunca habló de un Padre «nuestro», sino de su Padre y de nuestro Padre. Pues no es una filiación idéntica la que atañe al Hijo y a los hombres. De la misma manera que somos hijos en el Hijo, servimos al Padre en Cristo, según Cristo. Asemejándonos al Hijo nos asemejamos al Padre<sup>189</sup>. Encontramos en este

punto una de las ideas que veremos en otros autores, la relación entre la imagen divina y la filiación divina, ambas en su relación con Cristo.

- *San Juan: «Os he dado ejemplo, para que, como yo he hecho, hagáis también vosotros» (Jn 13, 15)*

San Juan profundiza en la presentación del *mandamiento* del Padre al Hijo, y de la *obediencia* del Hijo a su Voluntad. Cristo revela obedientemente la verdad encomendada por el Padre. Sus discípulos aprenden esta docilidad pero con respecto al Hijo. El Hijo obedece al Padre en la obra de la Revelación (verdad) y de la salvación (amor), sus discípulos obedecen a Cristo en la fe y en la caridad. Seguir a Cristo es, pues, creer en Él; imitarle es amar como Él (*Jn 13, 34; 15, 12*), dar la vida (*Jn 15, 13*), como el buen Pastor (*Jn 10, 18*; cfr. *1 Jn 3, 16*). Amar como Él ha amado implica tomar como modelo la relación intratrinitaria entre el Padre y el Hijo (*Jn 15, 9-10*). Con estos argumentos Tettamanzi trata de demostrar que la *imitación* se fundamenta sobre la *participación*: podemos imitar a Cristo porque el amor suyo es participado en el creyente. Se nos revela la presencia en nosotros del amor del Padre por el Hijo, y la presencia del Hijo mismo. Ésta última lejos de ser estática, se desarrolla y se cumple en nosotros cada vez más<sup>190</sup>.

Con lo visto, el autor nos propone la *imitatio* por participación, según el siguiente razonamiento: caminar en el mandamiento del amor significa caminar en la verdad (en el mandamiento del Padre que Cristo nos reveló), y esto es posible únicamente por la *participación*: cuando el discípulo mora en Él, puede caminar como Él. El fundamento de la *imitatio Christi* es, en definitiva, la adopción filial de Dios en el Hijo. El discípulo camina como Cristo pero permaneciendo en el Padre, lo cual está ligado al don del Espíritu Santo. El Espíritu interviene en esta dinámica como principio interior y vital en la conducta moral cristiana (*1 Jn 3, 24; 4, 4. 6. 13*)<sup>191</sup>. De todo esto deduce Tettamanzi que la ley, según san Juan, no es norma escrita, sino la Persona y la acción de Cristo Jesús que obedece al mandamiento del Padre, llama a la *sequela-imitación-participación* de su obediencia, y dona al Espíritu de verdad que instruye interiormente. La antigua ley mandaba y prohibía, pero no prestaba la ayuda para cumplirla. La Nueva es de «gracia y de verdad» como se observa en el prólogo del cuarto Evangelio. Para los judíos la Ley era la palabra de Dios, su camino hacia la vida, su única verdad, quien la practicaba obtenía la vida, pero Cristo es la Palabra, el Camino, la Verdad y la Vida. Él es por tanto la Ley Nueva, la única, la verdadera<sup>192</sup>. Tettamanzi propone por tanto una *imitación por*

*participación*. Participación de la imagen o también, como veremos en otros autores, participación de la filiación divina.

• *San Pablo: «revestíos del Señor Jesucristo» (Rm 13, 14)*

San Pablo se refiere frecuentemente a la justificación, que no viene de la ley sino de la fe en Cristo. La Persona de Cristo es la ley del cristiano justificado. El cristiano justificado se convierte en una nueva criatura, *ontológicamente nueva*, incorporada a Cristo, hasta convertirse en uno sólo con Él. El justificado es existencialmente un «*ser-en-Cristo*», según la terminología que Pablo utiliza en más de 160 ocasiones. La consecuencia moral que extrae el apóstol aparece explícita en sus cartas: *si el cristiano es en Cristo, puede y debe vivir en Cristo*. Es el resultado del nexo entre *ser* y *obrar*. Cuando habla de *imitación*, frecuentemente lo hace en primera persona: «sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo» (1 Tés 1, 6; 2 Tés 3, 7. 9; 1 Co 4, 16; 11, 1). Se refiere a la conformación con Cristo, en el contexto de la historia de la salvación: desde la eternidad hasta la Iglesia y sus sacramentos, y desde la Iglesia hasta el momento de la consumación final. Esa *conformación* es respuesta a la vocación eterna del hombre: «predestinados a reproducir la imagen de su Hijo» (Rm 8, 29)<sup>193</sup>.

Posee además una estructura sacramental que pasa por la *imitación sacramental* de la muerte y resurrección de Cristo que fundamenta la imitación moral. El bautismo posibilita esa conformación de la existencia. La nueva situación ontológica creada por el bautismo conlleva una nueva exigencia moral. El cristiano «revestido de Cristo» por el bautismo se convierte en hijo, y por eso puede imitarle. Revestido el hombre nuevo (Col 3, 10), tiene que revestirlo también en la vida práctica (Ef 4, 24). Cristo es el principio de la transformación ontológica y de la conducta moral correspondiente. Si los cristianos son «luz en el Señor» deben vivir su vida como hijos de la luz (Ef 5, 8-11). En definitiva, la referencia esencial a Cristo de la nueva situación ontológica comporta una referencia esencial a Cristo también en la nueva posibilidad y responsabilidad moral que se configura en los términos de imitación-conformación a Jesucristo. La conducta de Dios fundamenta las obligaciones del hombre (por ejemplo en el perdón, Ef 4, 32-5, 2). Conducta que se manifiesta «en Cristo», y de ahí que la *imitatio Christi* sea propiamente *imitatio Dei*. Toda esta doctrina viene expuesta con el desarrollo de la categoría de la imagen (1 Co 15, 49; Col 3, 9-10; 2 Co 4, 4; Col 1, 5. 19), de manera que a través de la *imitación de Cristo*, Imagen del Dios invisible, el cristiano llega a la conformidad

con Dios. Como Imagen de Dios, Cristo se pone como modelo y ley de vida para el cristiano<sup>194</sup>.

Igualmente es doctrina paulina la consideración del cristiano como «ser-en-el-Espíritu Santo», que lo inhabita, consagra e ilumina su corazón, y por ello el cristiano está llamado a «*caminar según el Espíritu*» (*Gal 5, 25*), que es el Espíritu de Cristo (*Rm 8, 9; 2 Co 3, 17; Gal 4, 6; Flp 1, 19*). Este Espíritu hace que el cristiano pase a pertenecer a Cristo, se conforme según Él, y se constituya hijo de Dios. «La ley del Espíritu que da la vida en Cristo te ha liberado de la ley del pecado y de la carne» afirma el Apóstol (*Rm 8, 2*), refiriéndose a una ley que es principio dinámico interno. Con esta ley el Espíritu libera al cristiano de la ley externa (*Rm 6, 14; 8, 2; Gal 4, 31; 5, 1*) y le permite seguir la ley de Cristo con libertad y obediencia. La ley «no está para los justos, sino para los pecadores» (*1 Tim 1, 9*), pues si el hombre se dejara llevar por la ley del Espíritu no haría falta ninguna ley externa<sup>195</sup>.

- *Pedro: «También Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un ejemplo» (1 P 2, 21)*

San Pedro ofrece varias indicaciones morales sobre la base de *conformarse según Dios que es Santo*. Para san Pedro, la vida moral tampoco consiste en el cumplimiento de una ley, sino en la respuesta personal del hombre obediente a la Voluntad de Dios (*1 P 2, 15; 4, 2. 19*). La santidad que se posee desde el inicio de la vocación cristiana, debe informar (santificar) toda la actividad del creyente. Es pues un don que será completo al final de los tiempos. Un don al que se responde con libertad. La imitación de Cristo en esta carta se corresponde con la llamada a seguir a Cristo en el sufrimiento injusto, para modelarse según Jesucristo imitando su paciencia (*3, 18*), sus pensamientos (*4, 1*), sus sufrimientos (*4, 13*) y su humildad (*5, 5*). Los esclavos, en la paciencia de la tribulación están llamados a la salvación (*2, 20b*). San Pedro destaca más el aspecto ejemplar o modélico de los sufrimientos de Cristo, por encima del aspecto redentor. Un modelo para seguir sus huellas (*2, 21*). En definitiva, la santificación del cristiano se inicia con la llamada del Padre, se sigue con la fe que une a la Persona de Cristo, y se completa por el Espíritu Santo que se convierte en el principio divino interior de la santificación<sup>196</sup>.

#### 2.a.5) *Conclusión de la propuesta de Tettamanzi*

A partir de la propuesta antropológica de *Gaudium et spes*, y a la luz de la Sagrada Escritura, Tettamanzi desarrolla la categoría de la ima-

gen de Dios en clave cristológica, y orientada hacia la imitación-seguimiento de Cristo. El hombre es imagen de Dios en Cristo, y por tanto, imagen de la Imagen, y está llamado a ser conforme a esa imagen. Esto se corresponde con el plan eterno de Dios, en el que el hombre está inseparablemente unido a Cristo, con quien está *copredestinado*. Este es el primer momento, que se desarrolla hasta convertirse en la imagen plena mediante la asimilación y participación con Ejemplar y Principio único. El hombre está llamado a conformarse a la imagen plena de Dios, Cristo, porque así ha sido *copredestinado*.

Si el hombre, antropológicamente, es ya imagen de Dios en Cristo, y el plan eterno de Dios prevé esa conformación con la imagen, en este sentido, la *sequela Christi* no deja de ser necesaria para la perfección del propio hombre. Es una llamada eterna concretada particularmente a la luz del Nuevo Testamento: el hombre llamado a «ser-en-Cristo» debe «vivir-en-Cristo», imitando su ejemplo. Una nota original e interesante es la relación entre el seguimiento de Cristo y la participación, según la cual, el hombre puede imitar a Cristo porque participa de Él, de su imagen, su filiación, y en la vida moral, de sus virtudes, como la caridad.

Por el extenso desarrollo de la materia en las obras de Tettamanzi será difícil encontrar en otros autores novedades que difieran esencialmente de las ideas resumidas aquí. A pesar de que, como veremos, en ocasiones con diferentes orientaciones, planteamientos y enunciados de las conclusiones, encontramos en Tettamanzi una síntesis de muchas de las propuestas de los autores que se verán a continuación. Se le puede reprochar al cardenal de Milán el haber abandonado la categoría de la imagen en su obra *Verità e libertà*, después de haber desarrollado las líneas más importantes, al pasar a tratar temas como la conciencia moral, el pecado, la virtud de la religión...

Nos hemos centrado en lo referente a la moral fundamental en general, pero conviene señalar también que este autor desarrolla con esta categoría otras realidades fundamentales propias de la teología moral, como son la libertad (signo eminente de la imagen divina)<sup>197</sup>, la conciencia (lugar de encuentro entre la llamada divina y la respuesta humana)<sup>198</sup>, la ley (escrita en el corazón del hombre)<sup>199</sup>, el pecado (deformación de la imagen)<sup>200</sup>, la conversión (retorno a la imagen)<sup>201</sup>...

## 2.b) *Jean-Louis Brugès*

El actual secretario de la Congregación para la Educación Católica es un autor igualmente pródigo en su exposición de la categoría de la

*imago Dei* como fundamento de la moral. Entiende que la renovación de la moral debe seguir la estela del Concilio Vaticano II, y que es la *Gaudium et spes* la que guía este recorrido<sup>202</sup>. Para él resulta evidente que la creación del hombre a imagen de Dios fue vista por los Padres como el fundamento de toda la moral cristiana<sup>203</sup> y es la médula que estructura la antropología tomista<sup>204</sup>. Recuerda que el concepto clave de la moral es precisamente la dignidad humana que le otorga la imagen divina. Esa dignidad confiere al actuar del hombre una dimensión dramática, pues le coloca frente a su vocación y le exige una respuesta<sup>205</sup>. En esa idea se apoyará para desarrollar la moral según el camino señalado por el Magisterio reciente<sup>206</sup>. Se incrementa en la persona humana el pundonor al considerarse imagen divina y comprender su significado. Y por ello, Bruguès enuncia que la vida moral «nace de la autoestima», siguiendo el contenido del Catecismo, que situaba la dignidad humana en la base de la moralidad<sup>207</sup>.

Hemos tenido ocasión de conocer a este autor en la parte dedicada al Catecismo de la Iglesia Católica, en cuya redacción participó activamente, y en el que encontramos la parte principal de su propia doctrina. Encontramos también a este teólogo moralista en la redacción del documento analizado en IV. 1. A pesar de la importancia de Bruguès, este apartado será necesariamente más breve, puesto que su doctrina se puede encontrar en dos documentos ya referidos, y desarrollarla aquí de nuevo sería una redundancia. Trataremos de exponer los puntos generales de su pensamiento, en especial de los apartados no analizados previamente, con motivo del Catecismo y del documento de Comunión y Servicio.

### 2.b.1) *Una moral de la creación*

Toda la moral pende, para el secretario de la Congregación para la Educación Católica, de la afirmación primera sobre el hombre, que viene citada en el Génesis a modo de inscripción grabada sobre la puerta de entrada de la Palabra de Dios: «Dios creó al hombre a su imagen; a su imagen y semejanza lo creó» (Gn 1, 26s). Como idea preliminar, el concepto de imagen designa dos realidades. Por un lado la *sustancia* del hombre, su naturaleza, principio de la realidad estática que hemos considerado en los Padres. Y por otro lado, esta realidad orienta a una historia que se presenta como un dinamismo, por el que Dios atrae a sí a la criatura que le imita: «Seréis como Dios» (Gn 3, 5). La finalidad humana es también divina, puesto que siendo imagen

suya, y participando, por tanto, en la libertad divina, la realización de su finalidad no puede serle impuesta<sup>208</sup>. No es exterior sino intrínseca a su naturaleza. Y sin embargo no se impone, sino que, por la libertad, se propone.

El pecado –lo hemos visto ya–, ha herido la imagen –sustancia del hombre, imagen *estática*–, invirtiendo la *dinámica* que llevaba al hombre a su bienaventuranza. El pecado no afecta a la dignidad intrínseca del ser humano –que pertenece a su sustancia–, y por ello, la ética que descansa sobre esta naturaleza humana considera al ser humano «*capax Dei*» a pesar del pecado<sup>209</sup>. El pecado, por tanto, altera la dinámica de la imagen, pero no la imagen *estática* en sí misma considerada.

Bruguès es explícito a la hora de señalar su intención, pues afirma claramente que la moral cristiana nos propone incorporarnos al proceso que nos hace pasar de la imagen original a la semejanza divina, pues en eso consiste el ser perfectos como nuestro Padre celestial (*Mt* 5, 48) que sólo es posible a través de Cristo y de su Revelación: «la moral cristiana es ante todo una moral de imitación»<sup>210</sup>. Recoge por tanto la Tradición irenea de distinguir imagen y semejanza para componer el dinamismo de la vida moral humana. La diferencia general entre ambas, para los Padres es análoga a la diferencia entre *ser* y *obrar*, entre facultad y actividad<sup>211</sup>.

Bruguès analiza brevemente los textos del Antiguo Testamento que hemos visto expuestos en Tettamanzi (*Gn* 1, 26; *Si* 17, 6 s; *Sb* 7, 25; *Sal* 8)<sup>212</sup>, y cuyo desarrollo omitimos para evitar redundancias. Su recorrido va desde la imagen a la semejanza, según la distinción que habíamos visto en la patrística: la imagen en el orden natural y la semejanza en el orden histórico o escatológico. El hombre será, entonces, imagen según su naturaleza, y semejanza según el don sobrenatural recibido. Por lo tanto, para el arzobispo Bruguès, el hombre está llamado a asemejarse cada vez más a Dios, en la Persona de Cristo. Por la caída original, el hombre dañó esa imagen, se alejó de Dios (consecuencia teologal), introdujo la división entre los hombres (social), entre el hombre y la mujer (conyugal), y se descubrieron desnudos (sexual). La redención restauró esa imagen, y la semejanza se corresponde a la vida moral<sup>213</sup>, que incluye la vida sobrenatural, el desarrollo de la gracia en el hombre y su correspondencia.

Precisamente por ser imagen de Dios, al igual que la Trinidad, el hombre puede ser don y comunión<sup>214</sup>. En lo que se refiere a la realidad sexual, el ser humano representa la imagen de Dios de dos formas. Por un lado cada uno de los sexos es imagen de Dios. Por otro, la unidad-unión de ambos también es imagen divina. Son dos formas distintas y



complementarias: la *individual* y la *unión de ambas*<sup>215</sup>. Contra la tendencia clásica a situar la imagen, exclusivamente, en el alma, propia del dualismo filosófico de la antigüedad, recuerda que el hombre –cuerpo y alma– es imagen de Dios. Desarrolla una teología del cuerpo con relativa extensión, pero no nos detendremos más en ella por escapar a los límites de nuestro trabajo<sup>216</sup>. Utiliza igualmente la *imago Dei* para hablar del ser corpóreo de la persona –la razón y los sentimientos–<sup>217</sup>, de su naturaleza social<sup>218</sup>, y de su dignidad<sup>219</sup>.

### 2.b.2) *Una moral de imitación*

Del análisis de la patrística, y en especial de la visión irenea, en relación a la imagen dañada por el pecado y necesitada de una nueva asimilación, Bruguès extrae una conclusión: «la vida moral concierne al proceso de semejanza». Esa es la clave hermenéutica de Bruguès, con la que explica la dinámica según la cual, el hombre creado a imagen de Dios, opera para asemejarse siempre más a su modelo divino, hasta llegar a imitar la santidad de Dios<sup>220</sup>. La proposición del entonces obispo de Angers consiste en la reproducción de la imagen de Cristo, que es Imagen de Dios, como fin último de la persona humana, y por lo tanto, como destino escatológico que debe comenzar a desarrollarse libremente en la tierra<sup>221</sup>.

Se trata por tanto de una doctrina moral expresamente cristocéntrica. Cristo Imagen perfecta de Dios es quien preside la creación del hombre nuevo, como ya presidió el Verbo la primera creación. En virtud de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo, todo hombre es llamado de nuevo a la bienaventuranza eterna. Éste es, en todo caso, el horizonte de la moral cristiana. Y sólo es posible alcanzarlo a partir de la redención de Cristo, con cuya gracia el hombre es sanado y elevado. En este punto habla de la divinización que la gracia opera en el hombre, y que forma parte de la tradición teológica oriental<sup>222</sup>. Al conjugar esta visión con la propuesta de la imitación de Dios en Cristo, la doctrina de Bruguès se mueve en el ámbito que sitúa a la Persona del Verbo en el centro de la moral cristiana.

En la voz *immagine di Dio* de su *Dizionario di morale cattolica* dedica varias páginas a desarrollar el aspecto de la imitación modo programático<sup>223</sup>. En esta voz expone las tres dimensiones que implica la imagen de Dios en el hombre. Por un lado la relación con Dios<sup>224</sup>, del que encontramos en el hombre la imagen de cada una de sus perfecciones, incluyendo la diversidad y la comunión de personas. En



segundo lugar la misión confiada al hombre con respecto al dominio de la creación<sup>225</sup>. Y en tercer lugar, «la creación a imagen de Dios es reveladora de lo que la moral es: una imitación de Dios mismo»<sup>226</sup>. En esta distribución se distingue de la visión que hemos descrito en Tettamanzi. Siguen siendo tres funciones, que Bruguès define como dimensiones de la imagen. Pero incluye la *comunitaria* en la *teologal*, por considerar que la relación con los demás hombres es una extensión de la relación del hombre con Dios. Y añade la dimensión moral de la imagen.

Cada imagen divina es personal, y por ello, única, con una vocación también singular. Pero a la vez, cada imagen está destinada a compartir la vida con otras imágenes personales de Dios (GS 32). La moral cristiana propone incorporarnos, por una colaboración activa, personal y comunitaria, al «proceso que nos hace pasar de la imagen original a la semejanza divina»<sup>227</sup>.

Define la moral de imitación como una moral de perfección, ya que a través de nuestras acciones libres de obediencia a la Voluntad de Dios, nos hacemos más conformes a nuestro modelo (*Jn 15, 10*) que es perfecto (*Mt 5, 48*). Y puesto que nadie ha visto al Padre, excepto el Hijo, que es Imagen Perfecta del Padre, es en la Persona del Hijo, y no sólo en lo que ha dicho o hecho, donde encontramos la norma principal del actuar cristiano<sup>228</sup>.

En la voz *Imitazione di Dio*, Bruguès vuelve a formular su propuesta, refiriéndose a la capacidad que tiene el hombre de representar a Dios, y a la realidad de Modelo ejemplar que representa para el cristiano la Persona de Cristo:

«creados a imagen y semejanza de Dios, nosotros debemos elegirlo como modelo. [...] y puesto que es imposible imitar directamente al Padre, porque ninguno lo ha visto jamás (*Jn 1, 18*; *1 Tim 6, 16*), nosotros nos esforzamos en hacerlo a través de la mediación del Hijo. Por medio de nuestros actos y de nuestras capacidades [...] nos acercamos a nuestro “Modelo ejemplar”»<sup>229</sup>.

Esta formulación exige un desarrollo que concrete el contenido de la imitación. Precisamente para que esta imitación no quede a nivel superficial, o en un mero enunciado dogmático, el hombre necesita incorporarse a Cristo, en virtud del Espíritu, ya que «sólo el Espíritu Santo nos indica, en el momento oportuno, qué significa actuar «como» Cristo»<sup>230</sup>. Y esa *imitación-incorporación* de que habla Bruguès se lleva a cabo por la obediencia a los dones e inspiraciones del Espíritu

Santo. Con todo esto se define el papel de cada una de las Personas de la Trinidad en la imitación a que el hombre está llamado. Se muestra patentemente el interés de formular una moral de «estatuto trinitario», en el que la imitación de la imagen juega un papel esencial<sup>231</sup>.

Un enunciado que nos desvela el corazón de su doctrina lo encontramos en el comienzo de una de sus últimas publicaciones: «Por la imitación del Hijo eterno, imagen perfecta del Padre invisible, él [el hombre] se convierte a su vez, bajo la acción del Espíritu Santo, en hijo adoptivo de ese mismo Padre»<sup>232</sup>. Se define así el dinamismo trinitario en el que se mueve la vida moral del cristiano, en función de la imagen divina. Con esta sentencia Bruguès une las diversas categorías que el hombre recibe en Cristo: la filiación por la imitación del Hijo, Imagen perfecta del Padre.

### 2.b.3) *Gobierno de la creación*

La imagen coloca al hombre en el vértice de la creación visible, y como fuente de su señorío sobre ella. El recto gobierno de la creación tiene como modelo al mismo Creador. La *imago Dei* condiciona la actitud de dependencia del hombre con respecto a Dios, y de administrador vicario de su creación. Esta misma conclusión puede leerse en la plegaria eucarística IV: «A imagen tuya creaste al hombre y le encomendaste al universo entero, para que, sirviéndote sólo a ti, su Creador, dominara todo lo creado». El vocabulario cristiano habla de realeza y de servicio. El hombre reina sobre lo creado porque está al servicio de la creación por ser imagen del Creador<sup>233</sup>.

Lo que importa a nuestro tema es el hecho de que la imitación de Dios le lleva también a reproducir el solícito cuidado del Creador por sus criaturas. La misma función cósmica, que veíamos antes, no es, para Bruguès, otra cosa diversa de la imitación, y por tanto, del resto del edificio moral. Constituye otro valor de unidad que aporta la *imago* a toda la estructura de la moral cristiana. Esta *imitación* previene la *sustitución*. El orgullo puede llevar al hombre a pretender el lugar que corresponde al Creador («*seréis como dioses*»).

Como veíamos en santo Tomás<sup>234</sup> es bueno para el hombre aspirar a una semejanza cada vez mayor con Dios, para poder imitarle cada vez mejor. Pero esto debe llevarse a cabo dentro de los límites propios de su naturaleza. Una cosa es imitar a Dios, tratar de actuar como Él, tomarle por Modelo, y otra muy diversa es pretender ser Él. Por ello es una perversión moral el apropiamiento de la creación, en lugar

del servicio que le debe<sup>235</sup>. Constituye en primer lugar un pecado de soberbia, similar al pecado de origen: «seréis como dioses». Por la analogía misma de la imagen, el hombre puede actuar como Dios, y por esta imitación la Ley manifiesta una intención divina: invita a actuar, no sólo por amor a Dios, sino en nombre de Dios<sup>236</sup>.

Como hemos visto anteriormente, el hombre es la única criatura terrena hecha a imagen de Dios, y por tanto, las demás criaturas materiales no gozan de su misma dignidad por más que se deban tratar sin abusos. Se descubre la pluma de Bruguès en la exposición de las consecuencias éticas en relación a la ecología desarrolladas en el documento citado de la CTI<sup>237</sup>. Por ser idénticas, no las analizaremos de nuevo aquí: El ser humano está situado en el vértice de la creación, y en virtud de la imagen debe reproducir la soberanía divina sobre la creación como administrador responsable.

#### 2.b.4) *Conclusión*

De todo lo visto podemos añadir unos breves comentarios. Por un lado, aparece evidente la importancia que otorga el secretario de la Congregación para la Educación Católica a la categoría de la imagen para fundamentar la teología moral. Ello se deduce de su participación en la redacción del Catecismo, del documento de *Comunión y servicio*. Además ha tratado con profusión el tema en su *Précis de théologie morale generale*, con dos tomos dedicados a la antropología moral fundamentada en la *imago Dei*, y del tercer volumen de su *Corso di teologia morale fondamentale*, titulado *Creato a immagine di Dio*.

Analizando conjuntamente los textos del Catecismo, del documento *Comunión y servicio* y de sus obras teológicas, encontramos el desarrollo de los fundamentos de la moral con gran profundidad y extensión. Junto con Tettamanzi, son los únicos autores que han formulado explícitamente la intención de fundamentar la moral fundamental en la teología de la *imago Dei*. En ambos encontramos un análisis extenso de las implicaciones morales de la consideración dinámica de la imagen. Mientras que Bruguès sigue la línea irenea de distinguir imagen y semejanza, Tettamanzi, más conforme con la opinión contemporánea, las considera sinónimas, e intrínsecamente dinámicas. En cualquier caso, las conclusiones de estos dos autores son similares en muchos aspectos.

No obstante, si nos referimos únicamente a sus obras publicadas sobre la moral fundamental, cabría esperar un mayor desarrollo, con

mayor detenimiento, tal y como hemos visto, por ejemplo en Tetta-manzi. En otras palabras, en un redactor del Catecismo y del documento de la CTI, confiábamos encontrar más desarrollo analítico de las implicaciones de la imagen en Teología Moral. Como muchos autores, intuye la importancia del tema, y le dedica una gran extensión. Pero deja de lado interesantes aspectos de la imagen que podrían dar más unidad a su exposición. Recurre a la imagen con frecuencia, pero no elabora propiamente, tal y como esperábamos, un discurso sobre la imagen como fundamento de la moral. En cualquier caso corresponde reconocer que la intuición fundamental sobre la *imago Dei* en la moral, está en Bruguès profundamente arraigada.

## 2.c) *Réal Tremblay*<sup>238</sup>

En el contexto de la Teología Moral contemporánea, son numerosos los autores que han desarrollado una antropología moral fundamentada en la filiación divina. Encuentran como fundamento de la vida moral del cristiano el desarrollo de esta categoría en el hombre. Apuntan frecuentemente a la *Veritatis splendor* como punto de inflexión en el desarrollo de esta realidad sobrenatural en la vida moral<sup>239</sup>. Este planteamiento permite mantener a Cristo en el centro de la moral, y la vida en Cristo como fundamento de ella. La manifestación más radical de la vida en Cristo sería, para estos autores, la participación de su filiación. Y como consecuencia para la vida moral, el hijo de Dios debe comportarse según aquello que es, y en función de aquello a lo que está llamado: el desarrollo de esa filiación.

Dada la importancia de esta propuesta en la Teología Moral contemporánea, y la extensión y profundidad con que ha sido tratada en los últimos años, nos referimos ahora a ella por involucrar, de lleno el tema de la presente investigación. Ya tuvimos ocasión de estudiar, al tratar al *Doctor Humanitatis*, la relación entre ambas categorías cristológicas. Nos corresponde ahora considerarlas en el contexto de las publicaciones relacionadas con la moral fundamental.

Entre los autores más representativos de esta corriente hemos seleccionado a Réal Tremblay por ser quizá el más emblemático y pionero. A continuación estudiaremos a grandes rasgos su propuesta sobre la antropología filial, tratando de mostrar la íntima ligazón que mantiene con la teología de la *imago Dei*, y sus implicaciones en Teología Moral.

### 2.c.1) *Cristo y la Teología Moral: filiocentrismo*

En la línea de la renovación moral propuesta por la *Optatam totius* 16, Tremblay trata de dar un vuelco cristocéntrico a la materia apoyándose en la antropología de tipo filial<sup>240</sup>. Con la seguridad puesta en que Cristo es el camino del hombre y de su obrar, el teólogo canadiense encuentra en la filiación el esbozo de una antropología que sustenta la disciplina moral. De hecho, se refiere al cristocentrismo de la Encíclica *Veritatis splendor* como un *filiocentrismo*<sup>241</sup>. Como hemos visto hasta el momento, la Teología Moral contemporánea considera a Cristo como el fundamento último de la moral. En esta propuesta cristocéntrica de la filiación divina, encontramos algunas referencias a la imagen de Dios.

Tal y como expone la doctrina el Doctor Universal, la categoría de la filiación y la imagen de Dios tienen un núcleo común, pues la misma semejanza con Cristo nos otorga la filiación. Ambas se sitúan en el contexto de la analogía y la participación: «*Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis*»<sup>242</sup>. Un hijo es imagen de su padre. Y le puede ser más semejante en la medida en que reproduce sus rasgos con fidelidad y actúa como él. En este punto Cristo es la médula de la dinámica moral de asimilación a Dios.

Como explica la *Veritatis splendor*, del encuentro con Cristo surge la pregunta sobre la moral, a la cual Él responde desvelando el sentido último que es Dios, y reconduciendo de nuevo al hombre hasta la creación, invitándolo a la bienaventuranza a través de la *sequela*. Además, Cristo se dona al hombre para capacitarlo a cumplir un deber que le supera. Y se dona en tal medida que el hombre viene «asimilado» a Él, convirtiéndose en hijo del Padre<sup>243</sup>. Es la *sequela Christi* la que permite al hombre recuperar la imagen perdida por el pecado: a través de ese seguimiento, «el hombre —afirma Tremblay— ve en sí mismo la imagen divina [...] restaurada, renovada y conducida a la perfección»<sup>244</sup>.

El teólogo canadiense cita también la *Evangelium vitae*, para recordar que este es el designio de Dios para los seres humanos, que lleguen a ser «conformes a la imagen de su Hijo» (*Rm* 8, 29)<sup>245</sup>. De todo esto se sirve para atajar la contraposición que en ocasiones se ha denunciado entre dos polos: el teocentrismo (heteronomía), por una parte, y el antropocentrismo (autonomía), por otra, se resuelve con el cristocentrismo, que se sitúa, no ya entre los dos polos, sino propiamente, en los dos polos. Partiendo de la verdad sobre el hombre revelada en el Génesis y de la interpretación cristológica que de ella se ofrece en el

Nuevo Testamento, la teología de la *imago Dei* nos lleva a la comprensión de Cristo como fuente y origen de la perfección del hombre<sup>246</sup>.

## 2.c.2) *La imagen de Dios, divinización y la antropología filial*

Una de las primeras publicaciones de la propuesta filial la encontramos en 1993, año de la publicación de la *Veritatis splendor*. La obra está dedicada a la divinización que Cristo lleva a cabo en el cristiano. La divinización a la que está llamado el hombre aparece con una dinámica similar a la filiación. Por creación el hombre está destinado a ambas. Es un destino «que se hace realidad inmediata por el don efectivo y ontológico de la *filiación-divinización* conseguida por la fe y los sacramentos»<sup>247</sup>. Todo deriva de la creación *en función* de Cristo. «Creado por y *a imagen* del *Eschatos*, el hombre no puede ser otra cosa que hijo en plenitud, ser abierto-al-Absoluto o, dicho simplemente, ser-persona»<sup>248</sup>. Esto es así porque el hombre fue creado y *re-creado* a imagen del Hijo muerto y resucitado, afirma Tremblay, y no del Padre o del Espíritu. El hombre es una imagen del Hijo, o lo que es lo mismo, «el hombre es un hijo» por creación.

La relación entre la imagen y el carácter filial en el que fundamenta su moral aparece patente cuando afirma que el hombre «es ciertamente imagen de Dios, pero una «imagen» que, teniendo firme la consistencia propia de la creación, toma ya trazos filiales»<sup>249</sup>. Como se aprecia en el citado texto, el fundamento de la filiación no es ajeno a esa imagen divina de la que venimos hablando. Esa semejanza que el hombre busca en Cristo la realiza al convertirse cada vez más en hijo de Dios, de manera que Cristo mismo «puede *infiltrarse* hasta el último resquicio del sujeto moral y del objeto de la moralidad, pero no interviene nunca donde el hombre está habilitado a elegir el bien o a evitar el mal», pues el designio de fundar la moral en Cristo no priva al hombre de lo que le pertenece por naturaleza<sup>250</sup>. Nos situamos de nuevo en los aledaños del debate sobre la relación *natural-sobrenatural*.

Para Tremblay, el designio del Padre comienza con la filiación, y no con la redención. En este orden, el Hijo es fundamento del hombre y de su obrar a nivel de la eternidad y de la historia. Acerca de la relación que vincula la Persona de Cristo con el hombre, expone como uno de los nexos el de la *semejanza*. Así, por ejemplo, quien ame a sus enemigos se hará hijo de Dios. El modo de actuar de los hijos es semejante al actuar del Padre, del cual participan en la naturaleza. De alguna manera es la semejanza en el comportamiento la que lleva a

la semejanza en el ser: la filiación. Esto debe entenderse bien, pues evidentemente el obrar sigue al ser, y la filiación es sobre todo don, y no adquisición con las meras potencias humanas. La vida moral, por tanto, hace crecer esa filiación. De la semejanza en el obrar se reconoce el parentesco con Dios<sup>251</sup>.

Encontramos aquí la cuestión de la semejanza del hombre con Dios considerada en su aspecto ético, en cuanto connota una llamada a la imitación de Dios. En cierta manera lo hemos considerado ya, al estudiar a Bruguès, pero desde una perspectiva diversa. Como vimos, Bruguès asumía la visión irenea de atribuir al proceso de la semejanza, la vida moral del cristiano. También Tremblay se refiere a ella pero desde el punto de vista de la semejanza de la filiación.

Enuncia dos postulados a raíz de este punto: por un lado, la filiación divina no es más que una promesa futura obtenida a través de la imitación de Dios. Por otro, es una realidad que se manifiesta en la imitación<sup>252</sup>. Describe por tanto la filiación divina como una tensión dinámica, de la misma manera que habíamos considerado la *imago Dei* en los primeros autores tratados. Sólo al final el hombre podrá ser plenamente *hijo de Dios*. De hecho, a la reconciliación llevada a cabo por Cristo la llama *re-filiación*, para indicar la tensión dinámica de la misma filiación, obtenida por creación, dañada por el pecado, redimida por Cristo y destinada a desarrollarse hasta la plenitud<sup>253</sup>.

La creación es el primer acto de la historia de la salvación. La creación *en Cristo* aparece inicialmente como dato revelado. El teólogo canadiense interpreta este dato a la luz de la realidad filial a la que el hombre está predestinado desde su origen: la imagen de Dios en el hombre posee, como vimos, unos «trazos filiales»<sup>254</sup>. Entre los variables caminos posibles para demostrar que existe, en la constitución del hombre una huella de la filiación divina, la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios se incluye en la línea de este designio. Sin embargo, Tremblay propone centrarse directamente en el hecho de que el hombre es constituido con una *propensión a la filiación*, y no alude frecuentemente a la teología de la *imago*<sup>255</sup>.

Tremblay mantiene que a la luz de esa propensión a la filiación, «el dato bíblico del hombre creado a imagen de Dios es recuperado y considerablemente enriquecido. A la luz del misterio cristológico, la imagen se presenta de manera indirecta en la filiación adoptiva, y por tanto como preparación del don efectivo de la llamada divina a compartir el misterio trinitario»<sup>256</sup>.



Según aparece en este texto, la realidad de la creación a imagen de Dios revela, de por sí una propensión a la filiación. Es opinión de Tremblay, por tanto, que la filiación ilumina el misterio de la imagen. No obstante, interpretamos que esta afirmación es matizable. Ciertamente esta fórmula resulta chocante ya que interpreta la imagen (*Gn 1, 26-27*) al margen de su realidad en Cristo. Como si Cristo iluminara diera un contenido nuevo a esa imagen, sin considerar que la imagen divina es cristológica desde su plasmación. El hombre fue creado en función del Logos. En otras palabras, el Misterio de Cristo no se añade a la *imago Dei*, sino que es intrínseco a ella. La realidad de la filiación, es una profundización en el misterio de la imagen de Dios, no un elemento yuxtapuesto. No es la filiación, a nuestro parecer, la que ilumina la realidad de la imagen divina, sino que depende de ella.

Por ello resulta llamativa la tendencia constante del teólogo redentorista a prescindir de la *imago*, acudiendo a la filiación divina como realidad originariamente revelada. Tiene partes extensas dedicadas a la antropología en las que, sorprendentemente, no menciona la imagen de Dios. La mayoría de las citas de *Gn 1, 26-27* se sitúan en los comentarios que hace de textos magisteriales, o de otros autores, que parecen dar una mayor relevancia a la teología de la *imago Dei*. Esta actitud puede mostrar poca continuidad con la amplia tradición patristica que hemos considerado al comienzo de la investigación, pues en efecto, Tremblay no utiliza los textos patrísticos con asiduidad. Entre ellos encontraría material interesante para exponer esa moral filial, pero con más abundancia, encontraría la referencia a la imagen divina, como hemos tenido ocasión de ver más arriba.

Siguiendo la exposición del teólogo canadiense, Dios Padre ama a todos los hombres, buenos y malos, y los destina, antes incluso de su creación, a participar de su vida íntima, a ser hijos adoptivos. Ese amor «es de tal densidad que hace de todo hombre un candidato o, con palabras de san Pablo, un predestinado a reproducir la imagen del Hijo (cfr. *Rm 8, 28. 30*)»<sup>257</sup>. Para Tremblay, por tanto, es necesario que esta prerrogativa esté fundada en una realidad constitutiva del Ser paterno.

La relación entre Cristo y el cristiano, esa relación que da contenido a su vida moral, es la que deriva de la filiación divina. En Cristo por ser Hijo del Padre. En el hombre por ser imagen del Hijo y, por lo tanto, hijo adoptivo del Padre. La posibilidad del hombre de realizarse como persona, deriva por tanto de una semejanza tan estrecha con Cristo que le haga efectivamente hijo de Dios. Resumiendo la postura de la filiación divina, se puede decir que el hombre, hecho hijo de Dios después de haber sido preparado (plano de la re-creación)



y predispuesto (plano de la creación) desde el principio, es creado a imagen del Hijo (protología)<sup>258</sup>, al que añadimos el ser destinado a perfeccionar su filiación (escatología).

Tremblay identifica dos polos en la Encíclica *Veritatis splendor*: Cristo y el hombre. Cristo en el lugar de la fuente, el punto de partida, y el hombre en el puesto de llegada. Cristo como Imagen perfecta, el hombre como imagen y semejanza de la Imagen. Esa imagen es un don. Y la llamada a la *sequela* de la Imagen es el don consecuente. Siguiendo a Schnackenburg advierte, como ya vimos al estudiar al cardenal Tettamanzi, que la *sequela* se transforma en *imitatio* tras la Pascua<sup>259</sup>. Esa *imitatio*, afirmada enérgicamente por los Padres, se engarza con la idea helénica de la imitación de Dios o de una semejanza con Él y juega aquí, sin duda, un papel importante<sup>260</sup>. La *imitatio*, que da cuerpo a la moral cristiana, es posible por la *imago*.

Precisamente, en un artículo de 1995 se centraba en la antropología subyacente que sustenta la argumentación de la Encíclica *Veritatis splendor*<sup>261</sup>. En él hacía referencia al designio salvífico de Dios, que a través del bautismo confiere el estatuto de hijo y esa filiación afecta a su ser, tanto como a su actuar. La base que sustenta su propuesta se debe situar en el hecho de que «en Cristo se esclarece el misterio del hombre porque ha sido creado en función de Él y en Él consigue su fin y su acabamiento»<sup>262</sup>.

Podemos exponer la base cristológica de Tremblay vista hasta el momento, con un fundamento tridimensional: (a) una elección en el Hijo, desde toda la eternidad y totalmente gratuita, por parte del Padre; (b) una pre-determinación o predisposición a la filiación, por la creación del hombre en función del Verbo; y (c) una preparación de la humanidad a recibir esa filiación según la economía salvífica de Dios<sup>263</sup>.

La elección del hombre a que se refiere san Pablo en *Ef 1, 3-6*, es una disposición anterior al acto de la creación, en la que se encuentra la elección a la filiación divina: «nos quiere a imagen de su Hijo». Esta verdad nos sitúa en la realidad del ser, pero no se puede separar la antropología y la ética de su fundamento: nuestro origen es nuestra identidad. Esa elección está inspirada por el amor a su Hijo y nos concede ser a imagen del Hijo. En su constitución fundamental y en su obrar, el hombre está ligado a la decisión amorosa del Padre de destinarlo a ser imagen del Hijo<sup>264</sup>. Este esquema implica que para la constitución de las normas de acción, el creyente utiliza su razón de hijo, en diálogo con la fe; «diálogo del que surgirá el desarrollo en el mundo de la imagen del Hijo que el hombre reproduce»<sup>265</sup>.

### 2.c.3) *La antropología filial*

Para describir su antropología filial, como fundamento de la moral cristiana, Tremblay mantiene que el designio eterno de Dios no puede realizarse si el hombre no ha sido preparado de algún modo. La creación del hombre *a imagen y semejanza* de Dios inserta al hombre en ese programa divino, permitiendo que esa imagen sea iluminada por la Encarnación y guiada hacia la plenitud. Cuando el Catecismo comienza la parte moral con la referencia a la imagen de Dios en el hombre, Tremblay interpreta que esa *dignidad* se corresponde con la mencionada en *Jn 1, 12* y *1 Jn 3, 1*: la dignidad de convertirse en *hijos de Dios*, participando de la naturaleza divina (*2 P 1, 4*). Señala por tanto una correspondencia en la dignidad del cristiano entre la imagen divina, la filiación divina y el destino a la divinización del hombre. Conviene recordar que el Catecismo se refiere, directamente a la dignidad del ser humano, y no del cristiano en particular. Ello implica que Tremblay sitúa la filiación divina a nivel de la dignidad de todo hombre. Los sacramentos harán que esa filiación *potencial* pase a ser real, y crezca cada vez más en función de la respuesta moral. La correspondencia que hace el autor entre la imagen, la filiación y la participación en la naturaleza divina es, a nuestro parecer, muy definitoria de su visión, a pesar de las escasas referencias a la *imago* en sus textos.

Será la *adopción filial* la que transforma al hombre «dándole la posibilidad de seguir el ejemplo de Cristo» (CEC 1709). La moral del cristiano es la del hombre que participa de la naturaleza divina (san Pedro) y se convierte verdaderamente en hijo del Padre de Jesús (san Juan). El camino que recorre continuamente Tremblay discurre desde la ontología filial a la vida moral. Al final de la vida moral de conformación crística, llegará la bienaventuranza que el catecismo define como una participación de la naturaleza divina<sup>266</sup>.

Comentando la Encíclica *Evangelium vitae*, en concreto los textos referidos a la imagen de Dios en el hombre, explica cómo la *sequela Christi* permite al hombre reconocerse como imagen divina, restaurada, reformada y conducida a la perfección<sup>267</sup>. En esta fórmula no difiere, pues, de lo que hemos ido viendo en los capítulos anteriores.

Como vemos, la categoría central de la propuesta de Tremblay no es la *imagen*, sino la *identidad filial* del Hijo, que el hombre participa, en virtud de que el ser humano ha sido creado «con una propensión a la filiación». Puesto que la moral es una vida de relación del hombre con Dios y con los demás hombres, se trata de una moral de tipo filial,

y fraterna a la vez. Con una expresión propia de Tremblay, diremos que la vida moral del cristiano consiste en *«l'agir filial»*. La *sequela Christi* en que consiste la moral cristiana se basa fundamentalmente en una respuesta filial del hombre a Dios, siguiendo el ejemplo del Verbo Encarnado. Se define por tanto, como una realidad de orden ontológico, de una participación, que nace de una comunión con la Persona de Cristo<sup>268</sup>.

Al tratar de una antropología de tipo filial, se refiere al orden de la *re-creación*. Elemento esencial de esa antropología, y que interesa a nuestro tema, es que abraza y engloba el orden de la creación a *imagen de Dios*<sup>269</sup>. La filiación a la que el cristiano accede por el bautismo sitúa al fiel en el estatuto de hijo, que concierne al ser y le otorga pleno acceso a los derechos de los hijos, especialmente al de la heredad. Es un don de gracia divina, y por tanto, gratuito. Dios otorga el ser filial, junto con la experiencia y la expresión subjetiva de serlo. No se es hijo, por lo tanto, como fruto de un nacimiento natural, o por un proceso natural, sino gracias a un acontecimiento sobrenatural, una *generación divina*<sup>270</sup>.

Tremblay ofrece tres puntos clave en relación a la filiación: a) el ámbito trinitario y pascual en el que se encuentra nuestra percepción del hombre hijo de Dios; b) esta filiación concierne a la ontología; c) supone una relación viva [obra del Espíritu Santo] con el *Abbá* del Hijo<sup>271</sup>. En definitiva, el hombre, creado en función del Verbo, ha recibido una huella de Él, que entiende como una *apertura a los otros y al Otro*, y que constituye una *«predisposición»*, una *tendencia*, una *inclinación* a la filiación<sup>272</sup>.

Y al referirse al sentido que tiene esta antropología filial para la Teología Moral, podemos mencionar cinco aportaciones diversas. En primer lugar, entiende que la concentración cristológica que reclama la *Veritatis splendor* justifica esta profundización. En segundo lugar, en relación a la moral autónoma, afirma que la antropología de tipo filial no le deja espacio, puesto que no le permite separar el *humanum* del *divinum*, pues lo humano existe, concretamente ligado a la adopción filial que determina su ser.

Por otra parte, la antropología de tipo filial es, para la vida moral, un factor de unificación y de interioridad, pues permite reagrupar las normas particulares en torno a una norma fundamental, que es la de hacer la Voluntad del Padre. En tercer lugar, la antropología que define Tremblay sostiene una «moral del obrar excelente». Por ello, esta antropología filial da lugar a una moral del *maximum*, ya que los hijos adoptivos se empeñan en amar al Padre como el Hijo, con la fuerza del

Espíritu Santo, y en amar al Hijo, en quien el Padre encuentra todas sus complacencias<sup>273</sup>.

El momento final de la identificación con el Hijo de Dios se da, para el teólogo redentorista –siguiendo la enseñanza de san Alfonso María–, en la Cruz de Cristo, y por eso es precisamente éste el punto de partida que propone el autor para la búsqueda del fundamento último de la moral cristiana<sup>274</sup>. Llega a afirmar que la Cruz gloriosa de Cristo es la que conforma la creación del hombre. Y por tanto el hombre es una criatura a imagen del Crucificado y resucitado. Es la Cruz la que *filializa* al hombre<sup>275</sup>. El Hijo es el Hombre que diviniza y filializa en virtud de su victoria en la Cruz. La moral no es otra cosa que el estudio del obrar del hombre filializado<sup>276</sup>.

#### 2.c.4) *Elementos esenciales de la antropología filial*

En una de sus últimas publicaciones, Tremblay enumera, a modo de síntesis de su propuesta, los elementos de la antropología filial que hemos ido viendo en este apartado, de modo sistemático y completo<sup>277</sup>.

- a. Abraza y engloba el orden de la creación. El Hijo –por Quien todo fue hecho–, deja una huella en la criatura, que es *apertura a los otros*, y al *Otro*.
- b. Se trata de una *predisposición* a la filiación.
- c. Al hacernos hijos, nos da también la actitud filial, y la conciencia de ser verdaderamente hijos.
- d. Se llega a ser hijo en virtud de una gracia, una *generación divina*, y por tanto, propiamente no se es *hijo de Dios* por naturaleza.
- e. Esa gracia proviene de la Trinidad, y es fruto del Misterio Pascual.
- f. La filiación concierne a la ontología de la persona, que procede de una *relación* con el Padre (y con el Hijo).

### 3) Autores importantes de otras disciplinas

En este apartado analizaremos a otros autores que, aun no perteneciendo propiamente al área de la Teología Moral, han publicado interesantes aportaciones a la materia que estamos estudiando. En concreto expondremos algunas ideas interesantes de dos autores de Teología Dogmática (Sanna y Scheffczyk), uno de Teología Bíblica (Spicq) y algunas obras del cardenal Scola, que tiene textos de antropología y de Teología Moral.

### 3.a) Ignazio Sanna<sup>278</sup>

La antropología católica contemporánea ha contado en los últimos años con la relevante aportación de este teólogo italiano. Consciente de su importancia, Sanna considera que la categoría fundamental de la antropología es la imagen de Dios, que lleva en sí misma las dimensiones de alteridad, diversidad, pluralidad, comunión y una necesaria referencia a Cristo cuya imagen se refleja en el hombre. A partir del Concilio Vaticano II, y concretamente de la publicación de la *Gaudium et spes*, la categoría de la *imago* se convierte, para el teólogo sardo, en la respuesta más completa sobre la esencia humana<sup>279</sup>. El tema bíblico de la imagen y semejanza de Dios en el hombre es centro unánimemente reconocido de la antropología, y su núcleo perenne<sup>280</sup>. Comparte con Seibel la idea de que «la doctrina de la semejanza divina del hombre es el núcleo fundamental de la antropología cristiana y contiene en sí todos sus temas, tanto que de ella se puede desarrollar una doctrina sistemática sobre el hombre»<sup>281</sup>.

Mantiene que es precisamente esta cualidad la que puede atajar el impacto del pensamiento postmoderno con su categoría de la diferencia, de la alteridad y de la pluralidad. La *imago Dei* puede integrar en «una visión superior y armónica, las instancias de la modernidad y de la postmodernidad». La noción de la imagen incluye en sí misma la noción de la alteridad, de la diversidad, de la diferencia, porque precisamente su esencia es la de ser imagen de Otro, y su misión es la de «hacer ver al Otro». Igual sucede con las dimensiones de la pluralidad y de la comunión, porque Dios, que es razón de su iconalidad, es el Dios Uno en tres Personas, es la fuente de la comunión y de la reciprocidad.

#### 3.a.1) Propuesta sobre la imagen divina

En una publicación de 2001 se refiere a la visión del hombre que ofrece la modernidad y de la postmodernidad. La conclusión de toda la obra se contiene en un capítulo titulado *l'uomo immagine di Dio, fulcro dell'antropologia ricentrata*<sup>282</sup>. Contra la centralidad del primado del sujeto, la racionalidad absoluta –propuesta por el hombre de la modernidad–, y la propuesta centrada en el pluralismo ético y la diversidad de la verdad –que propugna la postmodernidad–, la antropología de la *imagen de Dios* ofrece una visión superior, armónica e integradora de las instancias del modernismo y postmodernismo. La *imago*

*Dei* lleva inscrita, insiste el autor, los valores de alteridad, diversidad, diferencia, así como la comunión, reciprocidad, igualdad. Como se ve, no se ciñe a una visión centrada en la naturaleza y la esencia, sino una realidad dinámica de progresiva asimilación del *homo viator*: el hombre es *una* imagen de Dios, pero no es *la* imagen de Dios<sup>283</sup>.

Precisamente porque la imagen se plasma en el hombre a través de un proceso de asimilación que dura toda la vida humana, es un tema que está muy lejos de presentarse en el hombre de modo estático. Tiene una dimensión histórica y esencial en toda la vida humana.

Todo el hombre es imagen de Dios, y todos los hombres lo son. La imagen está de modo inalienable en hombre de todo tiempo, en toda raza y lengua. Ella es capaz de constituir por sí misma una base sólida a las instancias de la igualdad entre los hombres y de universalidad de los derechos humanos<sup>284</sup>. La imagen se fundamenta en una relación interpersonal y sobre el reconocimiento de la diferencia sexual. Sitúa al hombre delante de Dios. El hombre no es imagen de sí mismo, sino de Otro, al que nunca alcanzará plenamente. Puede sorprender la afirmación de Sanna según la cual Dios no tiene imagen, y que el hombre es imagen de un Dios sin imagen. Se trata de una afirmación que reclama ser matizada, pues podría parecer incongruente con *2 Co 4, 4* o *Col 1, 15*<sup>285</sup>. En un artículo, J. Cottin ya desarrolla esta misma idea con semejante orientación<sup>286</sup>.

La dimensión personal de la imagen resalta la libertad, al ponerla en relación con Dios. Señala el respeto al Otro y a los otros en el ejercicio de su libertad. Ofrece la visión de la dimensión social que resalta la reciprocidad, una relación de paridad y no de dependencia o complementariedad. Constituye la base teórica de la dignidad humana, que el Catecismo sitúa en la base de la parte moral. La dignidad es el concepto que permite al hombre defender al hombre. Para algunos, el hombre es reducido a la materia prima, o a la mera vida biológica. La modernidad –racionalista–, no es identificable con el cristianismo, como tampoco lo puede ser la postmodernidad –postracionalista–. El enemigo al que hay que combatir no es el ateísmo, el problema de Dios-no Dios. Se trata de un problema más elemental aún: el hombre-no hombre, o la verdadera humanidad del hombre, y la defensa contra lo que no es hombre ni puede ser humano, como son las demás criaturas<sup>287</sup>.

La imagen especifica la participación del hombre en la Bondad y Belleza divina. Sanna considera que el hombre lleva la imagen no sólo por naturaleza y esencia, sino también en sentido dinámico, debe convertirse cada vez más en imagen de Dios «a través de un dinamismo de

progresiva asimilación», y este es el punto en que enlaza más con nuestro trabajo. El hombre no posee, por tanto, la imagen completamente, sino una imagen parcial en el tiempo y en el espacio<sup>288</sup>. Esta categoría, afirma el autor con palabras de B. Schreiber, permite representar todo el proceso de la vida espiritual cristiana «como un proceso de configuración y de transfiguración, de conformación y de transformación o incluso de imitación en relación al modelo, Dios, las Tres Personas, Cristo»<sup>289</sup>. Y con H. Schilling mantiene que «no ha habido ni un solo escritor que no haya visto en la imagen divina o en la conformación del hombre a Cristo, contemporáneamente, el objeto de la educación cristiana y todo el contenido de la formación cristiana»<sup>290</sup>.

La esencia de la *imago Dei*, según Westermann, está en la pura relacionalidad con Dios. Todos los hombres, en cuanto imagen de Dios, son *Gegenüber* de Dios<sup>291</sup>. Relación con Dios que se puede definir de diversas maneras. A la luz de los textos paulinos señala el itinerario propio de interpretación de la imagen: Cristo es la Imagen perfecta de Dios (2 Co 4, 4; Col 1, 15); el cristiano se transforma en imagen de Cristo (Rm 8, 29; 1 Co 15, 49; 2 Co 3, 18); finalmente el cristiano, en Cristo, se transforma en imagen de Dios (Col 3, 10). La imagen es considerada desde un punto de vista *crisológico*, *soteriológico*, *ético* y *escatológico*. No menciona el sentido protológico que vimos en Tremblay. El sentido crisológico es evidente. El segundo hace referencia a que, gracias a Cristo, el pecador es conformado a su imagen y elevado a su gloria<sup>292</sup>.

El sentido ético se sitúa en la predestinación por Dios, antes de la creación, a conformarse según la imagen del Hijo a través del ejercicio de la virtud, y convirtiéndose en hombre nuevo que vive en la justicia, en la santidad y en la verdad (Ef 4, 22-24). En definitiva, decimos que el hombre es imagen porque está destinado a serlo: «El indicativo de gracia se hace imperativo ético. El hombre debe convertirse en aquello que es por íntima esencia y por originaria determinación ontológica. El hombre es imagen porque se hace imagen»<sup>293</sup>.

Por su dimensión *escatológica*, la imagen nunca será perfecta hasta la consumación de los tiempos, pues su configuración dura toda la vida; pero el ejercicio de la libertad la puede perfeccionar cada vez más hasta esa consumación con la asistencia del Espíritu Santo y de los sacramentos<sup>294</sup>. Visto en negativo, la semejanza es deformada por el pecado del hombre, que renuncia a comportarse como imagen, y por ello, impide al hombre conseguir la propia plenitud (GS 13). En ese sentido el pecado es una disminución del hombre mismo<sup>295</sup>.

La dimensión personal de la imagen resalta la libertad, que media las relaciones entre Dios y el hombre, y le permite a éste respetar a



Dios y a los demás. El hombre es y se convierte en imagen y semejanza de Dios no sólo en su propia humanidad, sino también a través de la comunión<sup>296</sup>.

Los elegidos son llamados a hacerse conformes al modelo (*Rm* 8, 29), no sólo en el alma, sino también en el cuerpo, porque el cuerpo resucitado será la imagen resplandeciente del Cuerpo del Resucitado (*Fil* 3, 21). Es asemejado a Él en el bautismo, y continúa asemejándose durante toda su vida. Y esa metamorfosis es obra del Espíritu Santo<sup>297</sup>. La dimensión social se refiere a la reciprocidad que exige la dignidad de la imagen. Esta imagen esencial «inscrita en el hombre y en la mujer por el mismo Dios, impone al hombre el deber de desarrollar un *ethos* del reino»<sup>298</sup>. La dimensión cósmica pone de relieve la responsabilidad ante la creación material. El criterio último en el comportamiento moral con los seres creados no es la soberanía del hombre, sino la gloria de Dios que resplandece en la creación<sup>299</sup>. Además de hablar de la dimensión dinámica de la imagen Sanna utiliza, como vemos, los mismos aspectos vistos en Tettamanzi sobre la influencia de la imagen en la relación con Dios (dimensión teológica de Tettamanzi), con los demás hombres (comunitaria) y con la creación material (cósmica)<sup>300</sup>.

### 3.a.2) *La filiación divina*

Puesto que el hombre adquiere la propia identidad en la medida en que se deja configurar a Cristo, y la identidad de Cristo es la de la filiación divina, la única configuración posible es filial, y es obra del Espíritu Santo. Aunque la filiación es adoptiva y no natural en el caso del hombre, tiene un fundamento ontológico en la participación de la misma naturaleza de Dios. Igual que a Cristo sólo se le comprende como Hijo, el ser del hombre sólo se comprende a la luz de la conformación con Jesucristo<sup>301</sup>. La filiación otorga una valencia de relación, e impulsa al hombre a una comunión paterno-filial con Dios<sup>302</sup>.

La filiación y la divinización son dos dimensiones de la realidad de la gracia. La de Sanna es otra aproximación a esta realidad que ya hemos estudiado en Tremblay. Para el teólogo sardo, la filiación divina se nos revela de modo gradual. Inicialmente es hijo de Dios todo el pueblo de Israel (*Ex* 4, 22); después el rey de Israel y cada una de las personas justas (*Sal* 2, 7; 89, 27; *Sb* 2, 18). Esta relación con Dios implica, por parte de la divinidad una misericordia singular, una especialísima protección; por parte del hombre exige una obediencia fiel y una imitación voluntariosa. Se trata de una realidad estrechamente



vinculada al don de la vida sobrenatural. El cristiano en gracia posee una especie de derecho a la heredad, y «es propio de la filiación adoptiva el objeto de la predestinación: Dios ha preestablecido nuestra salvación desde toda la eternidad mediante nuestra asimilación al Hijo»<sup>303</sup>. Siguiendo la exégesis de San Juan (1 Jn 3, 1-2) que hace Vellanickal, recuerda que, no sólo nos llamamos hijos de Dios, sino que lo somos realmente, y en la vida eterna, ya presente en el hombre, se desarrollará plenamente en el momento escatológico<sup>304</sup>.

En definitiva, la existencia del cristiano se constituye por un proceso de asimilación, de conformación a Cristo, reviviendo en su vida los misterios de la vida de Jesucristo (*Gal 4, 19; 2 Co 3, 18; Col 3, 10*), reproduciendo su imagen (*Rm 8, 29*) hasta llegar a tener los mismos sentimientos suyos (*Fil 2, 5*). La Trinidad entera es causa eficiente de la adopción filial<sup>305</sup>, pero en realidad es el Padre el único sujeto de nuestra adopción filial. Cristo es causa ejemplar y el Espíritu Santo es la virtud que nos hace posible la adopción por imprimir en nosotros la semejanza<sup>306</sup>.

La filiación divina, máxima dignidad y perfección a la que Dios ha destinado a la humanidad, es primariamente un aspecto cristológico, como hemos estudiado hasta aquí. Por eso, la presencia del Espíritu que reproduce la imagen de Jesús implica la máxima perfección de su ser personal. El misterio del hombre «no se mantiene en el plano del ser, sino que es igualmente una realidad existencial que determina un cierto comportamiento y exige un modo de actuar filial»; es fraterna a la vez, en relación a los demás hijos, porque nuestro ser personal se realiza en la filiación y en la fraternidad<sup>307</sup>.

Con palabras del propio Sanna formularemos la clave de toda esta sección y la justificación de su análisis en esta parte del trabajo:

«la categoría de la imagen, en la medida en que señala a un arquetipo auténtico de Dios Padre, y es mediada por la cristología, se convierte en la base de una antropología filial y, en consecuencia, también de una ética filial»<sup>308</sup>.

### 3.b) *Angelo Scola*<sup>309</sup>

Muchos autores han señalado la antropología filial como el fundamento antropológico de la *Veritatis splendor*. A medio camino entre esta visión y la propuesta de la *imago Dei* como soporte de la moral fundamental encontramos también al Patriarca de Venecia. Él mismo

afirma que la antropología cristiana que la Encíclica propugna viene enunciada en el primer capítulo de ésta, cuando dice, en el punto 18, que la vida moral responde «a la sublime vocación de ser *hijos en el Hijo*»<sup>310</sup>.

El patriarca de Venecia ha publicado tanto obras de contenido moral (bioética, moral sexual entre otras muchas), como de contenido dogmático-antropológico. Del análisis de éstas podemos sacar interesantes implicaciones para el tema que revisamos en este trabajo. Como deudor de la teología de H. U. von Balthasar, utiliza la terminología del teólogo alemán al referirse al *drama* del hombre en su respuesta a Dios. La antropología dramática –marcadamente cristocéntrica–, hace referencia a que el hombre sólo puede preguntarse sobre su esencia desde su existencia, y lo hace movido por la experiencia de su propia libertad<sup>311</sup>. Con palabras del propio Balthasar, cuando reflexiona sobre sí, el hombre se encuentra ya en acción sobre la escena del gran teatro del mundo<sup>312</sup>.

Siguiendo las indicaciones de *Optatam totius* 16, la moral católica ha tratado establecerse en torno a un eje cristocéntrico<sup>313</sup>, como hemos tenido ocasión de ver en la primera parte del trabajo. Este cristocentrismo se halla en toda la exposición teológica del Patriarca de Venecia, tanto dogmática como moral<sup>314</sup>. Al hablar del Concilio Vaticano II, señalamos que es Cristo quien revela el hombre al hombre, y por lo tanto, el único que puede decir *quién es el hombre*. El aspecto de la *sequela Christi*, a la luz de los textos de Balthasar, es propuesto como el nexo entre la antropología y la Teología Moral<sup>315</sup>.

Pero –como advierte el mismo autor–, la investigación ha encontrado dificultades para fijar con precisión el sentido y el contenido de este cristocentrismo en Teología Moral. Scola trata de averiguar en qué consiste ese cristocentrismo. Y para ello se apoya en el estudio de las dos características que vemos implicadas en este apartado: *iconalidad* y *filiación*.

### 3.b.1) *Imago Dei* y *filiación divina*

Como es evidente, mantiene que la categoría de la imagen, leída en clave cristocéntrica, es uno de los elementos constitutivos de la antropología. A la revelación veterotestamentaria del hombre como *imago Dei*, se añade la profundidad cristológica del Nuevo Testamento. En san Pablo encontramos con claridad el contenido de la iconalidad en Cristo. Él, como Imagen perfecta de Dios, nos revela su identidad

divina y filial. En resumidas cuentas, Cristo es Dios y es Hijo, por ser Imagen perfecta de Dios<sup>316</sup>. Y por eso mismo el hombre, en Cristo, es *divinizado y adoptado como hijo*.

Scola no tiene reparos en adentrarse en el vocabulario metafísico para establecer el fundamento ontológico de la relación analógica entre Dios y el hombre, según la diferencia-polaridad entre *ser* y *esencia*. Considera que el ser universal sólo es accesible en entes concretos. Esta misma relación de semejanza-desemejanza se desarrolla en una tensión dramática, histórica, entre el *ser* y la *esencia* del individuo humano<sup>317</sup>.

«Se puede concluir que la proclamación de Jesucristo como Imagen del Padre coincide de hecho, en el Nuevo Testamento, con el reconocimiento de su singular Filiación divina»<sup>318</sup>. El hombre es imagen del Hijo, y de ahí deriva su filiación. La revelación del Antiguo Testamento sobre la *imago Dei*, hace referencia a la singularidad de la naturaleza humana de ser capaz de entrar en relación con Dios, y esto se concreta enormemente al ser considerada desde el punto de vista de la *filiación* en Cristo. En este sentido, el hombre es una criatura orientada para vivir como hijo de Dios según la forma del Unigénito Hijo que es Cristo<sup>319</sup>. La misma creación a imagen de Dios es llamada a participar, por la mediación de Jesucristo, de la filiación divina<sup>320</sup>. En Cristo el hombre reconoce la posibilidad de alcanzar el cumplimiento de sí mismo: ser introducido en la experiencia de la filiación divina<sup>321</sup>.

Se observa, en la propuesta de Scola, la percepción profundamente unitaria de las nociones de imagen y de filiación, interpretadas directamente desde la Sagrada Escritura, tanto en Cristo como en el hombre. Es una huella más de la influencia de Balthasar en el Patriarca de Venecia, puesto que «la predestinación de Jesucristo y de todo hombre a ser hijo en el Hijo está en la base del cristocentrismo balthasariano»<sup>322</sup>. Esta visión unitaria está en plena conformidad con la pretensión conciliar de alcanzar una comprensión verdaderamente unitaria de todo el hombre<sup>323</sup>. Y una primera consecuencia de esta propuesta es la equiparación de dos enunciados: vivir como hijo de Dios es vivir de acuerdo con la imagen de Él que tiene el hombre. Según estas argumentaciones, encontramos a Scola como puente que une a Tettamanzi-Bruguès con Tremblay.

Esta vida es descrita por Scola en clave vocacional. Es la vocación a la filiación divina. La llamada a desarrollar una realidad presente –somos hijos de Dios– pero en vía de perfección. El autor se detiene a explicar la distinción entre la condición creatural del hombre y el contenido del todo inexigible por parte de la criatura –hijo en el Hijo–, de su vocación. Es el tema de la gratuidad de la llamada divina, del que

no aportaremos ulteriores detalles, puesto que el debate entre lo natural y lo sobrenatural supera los límites de nuestra investigación. Con ánimo de dejar delimitado el ámbito, señalaremos que la gratuidad de la elección a ser hijos en el Hijo, se complementa con la gratuidad de la elección a la existencia (creación) y a ser portadores de la imagen divina. Se trata del designio divino eterno y por lo tanto, ni se superpone al hombre, ni se sitúa extrínsecamente junto a él, sino que supone el único camino a través del cual el hombre puede encontrar la verdad de su existencia y cumplir adecuadamente su fin<sup>324</sup>.

### 3.b.2) *Las polaridades antropológicas*

Siguiendo a Balthasar, describe la tensión entre la identidad y la diferencia en función de una triple polaridad antropológica: alma-cuerpo, hombre-mujer, individuo-comunidad<sup>325</sup>. Estas polaridades le dan un carácter dramático durante el peregrinaje terreno del hombre y son esenciales para la comprensión de la propuesta de Scola. «Una propuesta antropológica fundada sobre el ser *a imagen de Dios en Jesucristo* debe hacerse cargo de este dato», afirma el autor, para prevenir la tentación de criticar una antropología deducida *a priori*, y superpuesta de modo extrínseco a la experiencia dramática del hombre<sup>326</sup>. El análisis de las tres polaridades le sirve al autor para comprender cómo la revelación de Jesucristo, *Imagen perfecta del Dios invisible*, permite al hombre reconocer el sentido de la misteriosa unidad dual que lo caracteriza y de experimentar como ésta puede encontrar una estabilidad sólo en Él.

La primera polaridad es la que constituyen el cuerpo y el alma. Ésta polaridad ilumina las dos siguientes. Clásicamente se han formulado tres enunciados para referirse a esta realidad: a) el hombre es una unidad constituida por alma y cuerpo; b) el alma es esencialmente la forma del cuerpo; c) el alma es espiritual e inmortal. La unidad dual de alma y cuerpo se sitúa en el horizonte de la *imago Dei*. En su exposición, Scola utiliza la reflexión patrística, especialmente a san Ireneo y a san Agustín, y la teología medieval. El Génesis habla de dos pasos en la creación del hombre. En *Gn 1, 26* el hombre es el ápice de la creación del mundo; en *2, 7* es el comienzo de la historia. Para algunos —como Filón—, el pasaje de *1, 26* indica la aparición del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, mientras que *2, 7* habla de un hombre modelado del limo de la tierra. El hombre creado sería el intelecto, la verdadera imagen de Dios. Por otra parte, el hombre modelado sería el

hombre sensible, compuesto de alma y cuerpo, hombre o mujer, con todos los límites inherentes a la materia.

Como vimos, los Padres no son unánimes a la hora de exponer la *imago Dei* en clave antropológica no dualista. La escuela alejandrina, por ejemplo, tiende a privilegiar la consideración del alma o de la *mens* como lugar de la imagen. La tradición asiática –Justino o Ireneo, por ejemplo–, no distinguen entre los verbos *hacer* y *plasmear*, pues mantienen la creación de un solo hombre. La imagen de Dios aparece plasmada también en la carne. Para el obispo de Lyon el hombre plasmado de limo de la tierra es configurado a imagen de Dios, y en ese cuerpo infunde el alma que lo hace viviente (hombre animal); en un tercer paso, le comunica el espíritu que lo hace hombre espiritual<sup>327</sup>.

Los Padres de los siglos IV y V, conscientes del papel salvífico de la encarnación, insisten en la incorporación a Cristo y ennoblecen la dignidad del cuerpo humano. Todo el hombre es *imago Dei*. Por otra parte algunos herederos de la teología alejandrina origenista –san Gregorio de Nisa, san Ambrosio o san Hilario–, se refieren a la doble creación del hombre: el alma creada a imagen de Dios, y el cuerpo formado de la tierra. San Agustín es un claro defensor de la unidad del hombre como alma y cuerpo. La diferencia entre alma y cuerpo sigue el esquema paulino de la distinción entre carne y espíritu, colocando en el alma el principio de la tendencia al bien, y en el cuerpo el principio de la tendencia al mal. De esta manera –en opinión de Scola–, el obispo de Hipona privilegia el alma como lugar de la imagen de Dios en el hombre. El elemento característico de la *imago Dei* se encuentra en la capacidad de conocer a Dios (inteligencia-amor-conocimiento)<sup>328</sup>.

La consideración del alma como única forma del cuerpo hace que se entiendan como dos principios *en función de los cuales* se da el hombre en su unidad originaria, y por esta razón –concluye el autor siguiendo a santo Tomás–, sin la unidad dual entre cuerpo y alma no se puede hablar del hombre como imagen de Dios<sup>329</sup>. Añade finalmente una consideración acerca de la espiritualidad y la inmortalidad del alma para concluir la exposición sobre esta primera polaridad.

La segunda polaridad, la que constituye al ser humano como hombre o como mujer. La naturaleza sexuada del hombre aparece en estrecha relación con la de los animales, y corre por ello el riesgo de no ser considerada eminentemente específica del hombre. Es necesario admitir que por designio divino, por decisión del creador, el ser humano sólo puede existir como mujer o como hombre<sup>330</sup>. Scola trata de mostrar el significado de la dualidad hombre y mujer, la reciprocidad de la relación hombre-mujer, y, finalmente, aclarar la relación entre

la sexualidad del hombre y su ser *creado a imagen de Dios*<sup>331</sup>. La cita bíblica de *Gn 1, 27* es elocuente: «*Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó*». La *unidad de dos*, como explica Juan Pablo II en el número 6 de *Mulieris dignitatem*, hace que los esposos formen una imagen de Dios. En definitiva, la originaria diferencia sexual entre el hombre y la mujer es parte constitutiva de la *imago* misma.

La iconalidad de la unión entre el hombre y la mujer, guarda una estrecha relación con la procreación específicamente humana. En ella radica el origen de una persona humana que es, a su vez, una imagen de Dios. Por lo tanto, la capacidad *comunional* forma parte de la *imago Dei*. La comunión entre marido y mujer realiza la *imago Trinitatis* cuando se funda en el amor de Bien divino, que es amor de caridad. Afirma el autor, a este respecto, que «los hijos adoptivos de Dios que viven en comunión actualizan esta dimensión de la *imago Trinitatis* que se cumple eminentemente en la comunión conyugal»<sup>332</sup>.

Finalmente, la tercera polaridad la constituye la realidad individual y comunitaria del hombre. La Sagrada Escritura es explícita a la hora de hacer ver que el hombre nunca ha estado solo en su relación con Dios. Para solucionar la originaria soledad, Dios creó a la mujer y les llamó a formar una sola carne. Es el principio de la socialidad humana. No duda, pues, en afirmar que la comunionalidad, en el sentido social, forma parte igualmente de la *imago*. La misma alianza sponsal es utilizada para expresar la dimensión comunitaria de la existencia humana, la relación entre Dios y su Pueblo. A través del Pueblo, el hombre es llamado a la dimensión social, no sólo con sus semejantes sino, incluso, con Dios. El individuo experimenta la relación con Dios y con su salvación a través del *nosotros*.

En Cristo todos han sido hechos partícipes de su Filiación, todos han sido creados a su imagen, y por ello se establece una solidaridad entre todos los hombre. Toda la doctrina social de la Iglesia parte del descubrimiento de «haber sido creados *a imagen* de Dios para ser sus *hijos en Cristo*»<sup>333</sup>.

Para Scola estas polaridades señaladas, entre otras que se podrían mencionar, pueden dar una idea muy completa de las dimensiones constitutivas de la existencia humana. Todas ellas estrechamente vinculadas, como hemos visto al dato revelado de la creación del hombre a *imagen de Dios*, teniendo en cuenta que esta última noción encuentra su cumplimiento en el realizarse de la historia de la *filiación divina en Jesucristo*.

La síntesis de toda esta antropología dramática se encuentra en la formulación de que Cristo es *forma de lo humano* como Imagen y como Hijo, unido en su Persona. Y de la misma forma que somos hijos en el Hijo, somos imagen en la Imagen<sup>334</sup>. Por ser *a imagen*, el hombre no alcanza la realización plena de la imagen, pues corresponde a la Persona del Verbo, «pero alcanzará la filiación adoptiva, el ser *filius in Filio*, es decir, alcanzará la participación en la naturaleza divina, lo que los padres denominan divinización»<sup>335</sup>. Esa es la incorporación a Cristo, y la conformación a la que se refiere Scola. A la pregunta inicial de qué es el hombre no podemos encontrar una respuesta completa que no incluya estas dos propiedades del ser humano: es imagen e hijo de Dios. Las dos propiedades van juntas, se explican y complementan necesariamente la una a la otra, y no hay forma de separarlas sin atentar contra la verdad profunda del hombre. Cristo es *forma de lo humano* en estas dos propiedades que nos comunica.

La reflexión del hombre en Cristo sugiere a Scola profundizar en qué sentido se pueda decir que él es persona y libre. Son dos palabras decisivas a la hora de esclarecer el ser hijos en el Hijo. Los dos conceptos son igualmente fundamentales para una antropología moral.

### 3.b.3) *Persona y libertad filial*

El concepto de persona aparece en la tradición cristiana en función del uso trinitario y cristológico. La unidad de Dios comprende tres Personas. La unidad de Cristo comprende dos naturalezas en una Persona. En el ser humano, la aplicación del concepto de persona deriva del vivir su humanidad en función de la humanidad de Cristo. Esta personidad se articula en torno a dos polos: la afirmación de un *individuo* que está totalmente *en relación* con otro<sup>336</sup>.

Scola se refiere a la persona como una libertad filial que encuentra su cumplimiento en la venida de Cristo. La liberación de nuestra libertad, llevada a cabo por el Verbo, transforma la experiencia legal del pueblo judío en la experiencia filial del cristiano<sup>337</sup>. La venida de Cristo nos revela que la manifestación de la verdad de Dios es inseparable de la libertad del hombre-Jesucristo, y de ello se deriva que la libertad del hombre está directamente e intrínsecamente implicada en la manifestación de la verdad de Dios. El sujeto no comprende su verdad profunda más que cuando reconoce que su fundamento no coincide con su subjetividad, sino que le precede ontológicamente<sup>338</sup>.



Con la venida de Cristo contemplamos la realización total e inefable de la reciprocidad entre Dios y el hombre, y la actualización del designio originario de Dios sobre la creación. En Jesucristo el hombre reconoce la posibilidad de alcanzar el cumplimiento de sí mismo: ser introducido en la experiencia de la filiación divina. Aquí está la clave del cristocentrismo de Scola. En el misterio de su filiación en Cristo, el hombre comprende el contenido de su persona implica la constitutiva relacionalidad: se descubre como un *ser-para-otro*. Ello no significa simplemente algo que se añade a su individualidad o que la somete, sino que constituye el camino para su realización como *ser-para-sí*. La verdad de la persona humana es la *filiación*. Y sólo libremente puede el hombre adherirse razonablemente a la afirmación de que su *ser-para-sí* se cumple en el *ser-para-otro*. Con el uso de su libertad puede el hombre aceptar la relación histórica con la filiación de Cristo como manifestación de la verdad de la propia existencia<sup>339</sup>.

La consideración del contenido de la persona humana como libertad y filiación permite a Scola concluir con dos notas sintéticas. Por un lado entiende que la aventura del hombre en la búsqueda de su verdad no se puede reducir a una teoría. Solamente en acción puede el hombre dar gloria a Dios, conduciendo la propia existencia según el designio preestablecido del Padre. Por otro lado la estabilización de las polaridades antropológicas que se realizan en Cristo no elimina, sino que exalta la fisonomía dramática de la existencia humana. La verdad de la vida humana no es sólo el equilibrio de las diversas polaridades estudiadas, sino el haber sido querido y creado por Dios para participar de la vida misma de Dios<sup>340</sup>.

El cristocentrismo es, en Scola, uno de los puntos centrales de su exposición. Se refiere en uno de sus artículos a quienes pretenden limitar la referencia a Cristo como capaz, únicamente, de proporcionar una elaboración teológica general, meramente trascendente. Estos autores no admiten la capacidad de alcanzar un nivel categorial, que pueda dar forma a normas morales precisas<sup>341</sup>. Citando a otros autores, el Patriarca de Venecia se refiere a un cristocentrismo objetivo, entendiendo que la Persona del Verbo comprende la totalidad del Misterio cristiano, y es «el único principio adecuado para una completa comprensión de la totalidad de lo real, y de la historia»<sup>342</sup>, pues en definitiva, sin el Hijo de Dios no hay moral cristiana.

Como hemos visto, Scola trata la materia utilizando elementos propios de disciplinas muy variadas de la teología. Integra aspectos pertenecientes al tratado *De Deo creante et elevante*, de la antropología,



de la moral o de la cristología para establecer los parámetros de la persona humana en su función dramática de respuesta a Dios.

### 3.c) *Leo Scheffczyk*<sup>343</sup>

El cardenal, profesor de teología dogmática, desarrolla sus estudios sobre la *imago Dei* a partir de las conclusiones vistas en el Concilio Vaticano II, y recopilando la amplia tradición teológica. Precisamente en el año 1969 publica una obra enteramente dedicada a esta categoría, recopilando numerosos artículos del ámbito lingüístico germano, mayoritariamente conciliares. Como otros autores, Scheffczyk ve en esta doctrina un principio de unidad de la teología sistemática y espiritual<sup>344</sup>. Aun manteniendo que los textos conciliares no han profundizado del todo en la fecundidad de esta categoría, descubre el sitio central que ocupa en la doctrina conciliar. Por ello, la teología post-conciliar no puede desentenderse de esa profundización exigida por la riqueza que esta verdad puede aportar.

#### 3.c.1) *Su antropología*

El objeto formal de toda antropología parte de la relación del hombre con Dios. La imagen de Dios en el hombre define su naturaleza más allá de su realidad material, biológica y física. Aporta al hombre desde su creación un valor y una dignidad especiales<sup>345</sup>. Dos son las capacidades que aporta la impronta divina en la persona humana. Por un lado la capacidad de dialogar con la palabra de Dios, y de otro, la capacidad de actuar con plena libertad, y por tanto, con responsabilidad<sup>346</sup>. El Verbo encarnado permite el cumplimiento perfecto de estas capacidades, puesto que es la Palabra divina. Por ello, también Scheffczyk entiende que la imagen arquetipo es la misma Persona de Cristo. El Nuevo Testamento concreta la imagen de Dios en la imagen de Cristo, y es en la unión efectiva con el Verbo como fundamento, donde se encuentra su núcleo. Es el momento de la respuesta a la gracia que permite a los pecadores asemejarse a Jesucristo (*Rm* 8, 29) y ser transformados en su misma imagen (*2 Co* 3, 18). La gracia supone una nueva creación y la constitución de verdaderos hijos de Dios por virtud del Espíritu Santo<sup>347</sup>. No existe nunca el riesgo de identificar al arquetipo (Cristo) con su imagen<sup>348</sup>. La visión de Scheffczyk sobre la imagen divina es, como vemos, profundamente cristológica<sup>349</sup>.

Para este autor, la imagen de Dios, tal y como la presenta el Nuevo Testamento, debe ser entendida dentro de la historia de la salvación, es decir, en sentido dinámico, como tendencia y orientación del hombre hacia el Hombre-Dios y hacia la semejanza de la gracia<sup>350</sup>. De hecho relaciona esa imagen divina con la predisposición del hombre al don de la gracia<sup>351</sup>. De san Pablo desarrolla la dinamicidad de la *configuración* o *conformación* con Cristo (*Rm* 8, 29) que hemos visto ya en varios autores, y consideramos determinante. Es una asimilación, una progresiva adaptación fruto de la comunión de vida con el Hijo de Dios<sup>352</sup>. La iniciativa es puramente divina, como vimos. Es Cristo quién nos va ligando a sí mismo, y nos va configurando a Él en una dinámica que exige la cooperación humana y que será completa en la Parusía<sup>353</sup>. A esta idea añade, a la luz de los comentarios patrísticos (especialmente de san Juan Damasceno) la dinámica sacramental y eclesiológica<sup>354</sup>.

La imagen divina es capacidad de dar respuesta a la Palabra divina que le ha creado<sup>355</sup>. Al tratarse el hombre de un ser-responsorial, le incumbe dar-respuesta a la llamada y a la promesa divina. Ésta se lleva a cabo por las virtudes teologales. La respuesta consiste pues en proclamar la gloria de Dios por la adoración y el amor. Y puesto que esta gloria resplandece en el rostro divino de Cristo (*2 Co* 4, 6), la imagen de Dios en el hombre no será efectiva sin la unión al Hombre-Dios Jesucristo, y la imitación de su existencia orientada al Padre. Scheffczyk habla repetidas veces de la imitación de Cristo, de la comunión con los «sentimientos de Cristo» (*Flp* 2, 5-6), de la aceptación de la Cruz y de la Pasión por las que Cristo ha salvado la imagen deformada por el pecado y la ha restaurado<sup>356</sup>. Resulta claro que la respuesta será plena y perfecta en Aquel que es la Palabra esencial del Padre, y por ello, su única Imagen. La imagen divina, tal y como la presenta el Nuevo Testamento debe ser entendida necesariamente como tendencia y orientación del hombre hacia el Hombre-Dios y hacia la semejanza de la gracia<sup>357</sup>.

Para referirse al mandamiento de la caridad, en la dimensión fraterna, Scheffczyk mantiene que el Tú divino se articula con el tú del prójimo, porque el tú humano recibe su existencia y su dignidad de la relación dialogal con Dios que se hace visible en el prójimo. Una idea que vimos ya al estudiar a Sanna. No se reduce, por tanto, a una realización de la imagen como mera responsabilidad ante el prójimo, y tampoco se dice que el amor a Dios y el amor al prójimo sean idénticos. Coexisten en unidad, puesto que el amor a Dios entraña necesariamente un movimiento de amor al prójimo como realización

concreta del plan humano y natural de la relación con Dios; a la vez, la relación con el prójimo abre la vía a un movimiento hacia Dios, que está presente como «Tú eterno», de manera immanente, a toda relación interhumana. Esta formulación resulta original puesto que no aparece en otros autores<sup>358</sup>.

Incluso el mismo trabajo del hombre, manifestación del encargo recibido por Dios de gobernar la creación material, supone una actuación según la imagen de Dios. Él es el Creador, y el hombre participa de esa potestad sobre lo creado. La actividad del hombre forma parte de ese movimiento dinámico por el que el hombre completa la creación, la refiere a Dios y por el que el hombre mismo se eleva hacia Dios. «Por esto mismo, el hombre que pone por obra su cualidad de imagen de Dios no puede elegir exclusivamente entre el trabajo en el mundo o la relación con Dios; [...] debe ver la unidad y esforzarse en realizarla». La doctrina cristiana de la *imago* «se desarrolla de tal manera que el hombre unifica en sí el *homo faber* y el *homo orans*, no en una identidad estática, sino según un ritmo dinámico»<sup>359</sup>.

En relación al pecado, Scheffczyk intuye los efectos devastadores que causa, no sólo sobre la imagen de la gracia —que son evidentes—, sino también sobre la *imago creationis*. Se entiende que si la *imago creationis* tiende por un dinamismo propio hacia la plenitud de su realización en Cristo, el pecado, al destruir la imagen sobrenatural de la conformación a Cristo, altera también la imagen creacional, al separarla de su orientación intrínseca. Ciertamente, la imagen original permanece presente, pero queda reducida a una estructura vacía y como un proyecto sin efecto<sup>360</sup>. La imagen conserva siempre su capacidad de respuesta a Dios, su «ontológica responsorialidad»<sup>361</sup>.

La configuración de la imagen sobrenatural es una conformación con Cristo. Esa identidad con la segunda Persona no debe ser entendida como formal o estática, sino que comporta una inserción dinámica y dialógica que abarca toda la vida del cristiano, un vínculo personal y vital con Él, que continuamente es renovado y constituido. Esta imagen sobrenatural es eminentemente dinámica, comporta un acrecentamiento a través de una progresiva y vital participación de la vida del Crucificado y Glorificado en Dios<sup>362</sup>.

Precisamente es el aspecto teleológico y escatológico de la imagen el que evidencia su factor dinámico. Según se percibe en el Nuevo Testamento, «la imagen de Cristo glorioso debe ser considerada a la vez con una perspectiva dinámica y escatológica y desde una perspectiva histórica». Define pues una evolución progresiva e histórica de la imagen en el cristiano, «una transformación producida por el poder de Cristo,

a la que el hombre debe cooperar con la acción de la gracia por la participación en los sentimientos de Cristo (*Flp 2, 5*) y a sus sufrimientos (*Col 1, 24*)». Es por ello que se encuentran en el Nuevo Testamento alusiones a la doctrina de la imagen de Dios, que podrían servir de argumento para una justificación del hombre por sus obras<sup>363</sup>.

La primera creación dotó al hombre de la imagen y semejanza divina. Pero tras la caída del hombre, Dios planteó la redención como una segunda creación en Cristo. Se trata de una restauración a un nivel superior cuyo contenido es la vida en Cristo, Imagen del Creador. Esa restauración por la Encarnación de Cristo, es la nueva semejanza con Dios, propuesta en la creación, mostrada en la redención como una creación superior<sup>364</sup>. Esta nueva estructura cristológica y escatológica se revela igualmente importante para la moral. La exigencia moral está fundamentada en la creación, y en la nueva creación *in Christo*, según la teología paulina del hombre nuevo, que exigen un comportamiento nuevo, libre, de respuesta a la gracia con las buenas obras<sup>365</sup>.

En lo referente a la Santísima Trinidad, puesto que Dios es un Ser-en-relación-personal, dialogal, la imagen de la Trinidad debe ser reflejo de esa comunión de Personas. El hombre es interlocutor de Dios, y no puede dejar de serlo. No puede dejar de ejercitarse en esta faceta sin menoscabar su propia esencia. La Trinidad, como arquetipo de la imagen dialogal con el hombre permite al creyente reconocer la profunda participación del hombre en la vida de Dios, en Cristo, y a la vez, de descubrir los signos de la distancia ontológica que les separa. Así se revela el sentido último de la *imago Dei* en el hombre se nutre de una participación tan elevada que posibilita la Comunión divina, por una imitación de adhesión al Hijo del Padre por el poder del Espíritu<sup>366</sup>.

### 3.c.2) *La gracia*

El catedrático de Teología Dogmática se apoya en esta categoría para exponer el misterio de la gracia y su relación con la naturaleza humana. Aquí encontramos el mayor desarrollo de la dinamicidad de la imagen, llevado a cabo por este autor. Una nueva relación entre la imagen natural y la sobrenatural son su principal novedad, que expone con especial profundidad el aspecto de la gracia como configuradora de esta realidad<sup>367</sup>.

Para Scheffczyk, la teología alejandrina estableció la relación entre el Arquetipo y su imagen como fruto de la gracia. Para Clemente, la creación del hombre a imagen de Dios le otorga una *disposición* o

*aptitud* para la gracia que debe, por tanto ser acogida con libertad por parte del hombre<sup>368</sup>. El Logos hecho hombre se manifiesta primero como Maestro de la «buena Vida» y se constituye como mediador de una nueva creación en la que el Logos, por el agua y el Espíritu, hace renacer al hombre santo y celestial<sup>369</sup>. Ocurre por tanto a partir del bautismo una semejanza con el Logos en virtud de la gracia. Como resumen del pensamiento alejandrino, Scheffczyk afirma que el proceso de asimilación o configuración (*bildungsprozeß*) se desarrolla en forma de una inclinación a la virtud y una ascensión hacia lo divino, hasta la semejanza completa con Dios como sello de la justicia.

Aquí radica la verdad de la cooperación a la gracia en la cual, la parte correspondiente al Logos es principal. Sobre el problema natural-sobrenatural no parece tener dificultad en apreciar que no se trata de una mera elevación cuantitativa de la gracia con respecto a la creación primera la que da lugar a la nueva creación. La elevación es cualitativa, por una regeneración real. También Orígenes, como san Ireneo, tiene una visión interior y espiritualizada de la economía de la salvación, en la que Cristo es la esencia de la gracia, la Imagen de Dios, y el que dispensa al hombre la sabiduría, el Logos, la luz, la vida, el único intermediario de nuestra salvación<sup>370</sup>. La clave de la noción de gracia se sitúa aquí, por tanto, en función del concepto de imagen. En definitiva, concluye el cardenal, el concepto de gracia es correlativo al de divinización, a la *theōsis* griega, sin el riesgo de confundir la humanidad con la divinidad<sup>371</sup>.

Para san Atanasio Cristo se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios<sup>372</sup>. Ese proceso de asimilación es por tanto una participación del hombre, que Scheffczyk señala como participación en la filiación del Logos que el Espíritu Santo nos da, no por exigencia de nuestra naturaleza, sino con gratuidad absoluta. Es la Trinidad entera quien lleva a cabo la perfección de la santidad en el hombre, puesto que la gracia del Padre es conducida por el Hijo, sólo con el Espíritu Santo<sup>373</sup>. El estado imperfecto de la imagen de Dios en el hombre tras el pecado, indica la diferencia entre naturaleza y gracia. Igualmente se apoya en san Gregorio de Nisa<sup>374</sup> al afirmar que sólo la ayuda de la gracia puede lograr que la imagen divina en el hombre llegue a la plenitud de su desarrollo, que es la plenitud de la *theōsis* de los griegos<sup>375</sup>.

El proceso de semejanza con Dios a partir de una imagen oscurecida supone un *aclaramiento*, en virtud de una luz que la ilumine. Esta es una formulación original del autor que ayuda mucho a comprender su doctrina. Scheffczyk propone que la semejanza es, más que un cambio radical —que cree ver en los Padres griegos—, un proceso de acomodo-

dación de la naturaleza caída en virtud de la gracia, pero superando el límite de lo meramente cuantitativo<sup>376</sup>. La explicación es por tanto, muy sutil, pero comprensible. Trata de dar la mayor continuidad posible sin olvidar el salto cualitativo de la vida sobrenatural. Se adapta, por tanto a la visión de los Padres orientales que veían la vida de la gracia como una semejanza cada vez mayor de la imagen, pasando de la mera imagen natural, a la semejanza con Dios<sup>377</sup>.

La imagen de la creación y la imagen conferida por la gracia en Cristo, no son elementos separados o añadidos artificialmente, sino que los interpreta, más bien, como dos fases de la única historia de la salvación que Dios ha diseñado desde el principio. La primera está fundada en la responsorialidad y la responsabilidad. Con esto no debemos entender, necesariamente, que la imagen de la creación contenga en sí misma la imagen cristológica y sobrenatural de la gracia, o que la simple evolución de la primera dé lugar invariablemente a la segunda. Se trata sencillamente de una *ordenación* u *orientación*<sup>378</sup>. Es necesaria una acción salvífica divina que ordena la imagen de la creación a la imagen de la gracia. En resumen, la primera alcanza su realización histórica y su plenitud en la segunda<sup>379</sup>.

Si la tensión dinámica hacia el cumplimiento pleno pertenece de modo propio a la imagen natural, se puede también deducir que la pérdida de la imagen cristológica –por el pecado–, altera también la imagen creatural y, aunque en ella continúa la referencia a Cristo, queda como una estructura vacía en cierto sentido. La imagen de la gracia comporta una conformación dinámica con Dios *a imagen de Cristo*, una adhesión a su Palabra, una inserción dinámica en su vida, una intimidad progresivamente más profunda por la unión con Cristo<sup>380</sup>.

Como vemos, la voluntad exclusiva del ser humano no es competente, en virtud de sus solas fuerzas, para corregir la imagen deformada del hombre, o lo que san Agustín llamaba la *natura vitiata* o *corrupta* del ser humano pecador. Pues no se trata únicamente de querer elegir el bien, sino de vencer la inclinación al mal. Y para ello es imprescindible la gracia<sup>381</sup>. El hombre, con su entendimiento y su libertad es capaz de corresponder al don y dejarse configurar por la gracia. Es importante tener en cuenta que el carácter de la imagen de Dios, al que se refiere como propiedad y estructura natural del ser humano, pertenece también del hombre caído<sup>382</sup>. La gracia, tal y como la expone finalmente Scheffczyk, es la participación, por parte del hombre, de la vida trinitaria de Dios. Lo propio del hombre es alcanzar la eternidad como persona creada a imagen de Dios –reparada tras el pecado–, que brota de la misma vida divina. Y este es un acontecimiento que

tiene su paradigma y su arquetipo en la Persona del Hijo<sup>383</sup>. Se refiere igualmente a una aventura de amor entre Dios y el hombre, creado naturalmente como imagen divina, y puesto frente a frente ante su Creador. Una relación que no es de plena igualdad, pero es precedida por la elevación del hombre<sup>384</sup>.

Finalmente, a través de la imagen de Cristo, el camino del hombre llega a su última determinación, que es trinitaria. El Ser divino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se manifiesta en su intimidad trinitaria como Ser en relación personal, como Ser dialógico. De esta forma, el ser dialógico del hombre creado a imagen de Dios debe ser entendido como un reflejo finito y temporal de las relaciones intratrinitarias. Este es el significado último de la imagen divina en el hombre: la participación en la comunión divina por la imitación de la adhesión del Hijo al Padre en el Espíritu Santo. Y eso es posible únicamente por la unión al Hombre-Dios, y por la imitación de su existencia orientada al Padre<sup>385</sup>.

Como vemos, Scheffczyk ofrece el desarrollo de una nueva dimensión de la imagen divina en relación a la vida sobrenatural, a la naturaleza y virtud de la gracia. Esta visión completa, en el tratado de Teología Moral, aquella visión unitaria que se daba en los orígenes, y que incluía el tratado de la gracia dentro del tratado de la moral. La moral propiamente cristiana no se entiende sin la exposición de la acción de la gracia en el hombre. Esto es así porque la gracia influye en todos los niveles de la vida moral: en el entendimiento, el conocimiento de la ley, en la voluntad, en las virtudes, en la dinámica de la respuesta humana... Por este motivo, y por la evidente referencia a la unidad de las disciplinas teológicas, encontramos interesante completar la doctrina sobre la imagen divina vista en los autores de Teología Moral con esta esencial intuición de Scheffczyk.

### 3.d) *Ceslas Spicq*<sup>386</sup>

Las obras que vamos a estudiar son contemporáneas o posteriores al Concilio Vaticano II. Ellas constituyen la construcción de una Teología Moral basada en la Sagrada Escritura, firmemente fundamentada en la patrística y la Tradición, y con un claro contenido filial, cristocéntrico y pneumatológico<sup>387</sup>. Su *Moral Neotestamentaria* posee un carácter unitario. En el contexto del comentario exegético del Nuevo Testamento, Spicq dedica numerosas páginas al desarrollo de la categoría antropológica a la que nos referimos en la presente investigación, especialmente siguiendo los textos paulinos. La orientación del profe-



sor dominico en los textos que estudiaremos es netamente moral, por lo que nos es de gran ayuda conocer su exposición.

### 3.d.1) *La imagen*

Partiendo de la base de que hay imágenes más o menos parecidas al original, y que todas las criaturas asemejan analógicamente al Creador, el hombre constituye una imagen más adecuada de Dios porque posee en común con Él la realidad espiritual. Pero la parte más personal de la aportación de Spicq se corresponde con el renovado contenido que aporta la Nueva Alianza a la *imago Dei* en el plano moral, soteriológico, cristológico y escatológico. Con esa novedad, la imagen está ya capacitada para ser una perfecta reproducción, representación exacta del original, al que imita y puede con rigor, reemplazar<sup>388</sup>.

Cristo, Imagen perfecta de Dios, es una manifestación y una representación auténtica de Dios. El Dios invisible es revelado y contemplado en su Hijo. Y por ser una imagen viva, no designa una imitación artificial, una simple figura, sino una presencia y exteriorización del original: iguala a su modelo y lo representa adecuadamente. Así como Adán dominaba la tierra, el segundo Adán, el hombre celeste (1 Co 15, 45-48), goza de un señorío universal, tanto más absoluto cuanto que la imagen divina es, en él, más perfecta. San Pablo conoció tres imágenes religiosas: el *ídolo*, imagen del hombre corruptible; el *hombre*, una cierta imagen de Dios; *Cristo*, imagen y representación tan perfecta de Dios que ha sido destinado a dominar sobre toda la creación e incluso a recapitularla en Él. La salvación del hombre caído es el acceso de los pecadores a la semejanza con Dios: el Hijo, verdadera Imagen de Dios, conformará a sus hermanos según su propia imagen dando lugar así a una cuarta clase de imagen paulina: el creyente es la imagen de Cristo<sup>389</sup>.

San Pablo exhorta a los discípulos a adoptar los mismos sentimientos de Cristo, los mismos comportamientos, a ser perfectos como el Padre celestial, en definitiva «a actuar a su imagen, de tal manera que al ver las buenas acciones de los discípulos, los testigos descubran en ellos la presencia y la acción de Dios y le glorifiquen»<sup>390</sup>. Para Spicq, la huella de la creación (*sélém*) que hay en el hombre, y que el pecado no puede borrar, tampoco es susceptible de ningún crecimiento —sería la *imago creationis* de la visión tomista—. Mientras que el don divino del Nuevo Testamento —*imago recreationis*—, debe tender a asemejarse cada vez más a Dios, y la vida virtuosa es la condición de esta asimilación beatificante<sup>391</sup>.



La economía de la gracia en la que el justo es concebido como una nueva creación, tendrá precisamente como fin, restituir al hombre la similitud divina que el pecado le arrebató. Por la gracia se produce la transformación radical; el creyente se vuelve semejante a Cristo. Sin embargo esa conformación «por real que sea en el comienzo, no es ni total ni visible desde el primer día. Todo el sentido de la vida cristiana estriba en ser fiel a esta gracia inicial, haciéndola fructificar, de manera que la «semejanza divina» del discípulo se acuse y se manifieste siempre más»<sup>392</sup>. Lo que Spicq expone con la teología paulina se puede resumir relacionando la renovación del hombre viejo, que se constituye en hombre nuevo en virtud de un progreso que se hace «a imagen del Creador». En la teología paulina es la asimilación al Cristo muerto y resucitado, a través del bautismo, la que hace del neófito una nueva criatura. Por ello concluye el autor diciendo que la renovación incesante del cristiano «consiste en asemejarse más al Hijo, «imagen de Dios» y en reproducir sus rasgos con más brillantez»<sup>393</sup>.

El hombre se va transformando al convertirse en una muy real y viva imagen de Cristo, y así es cristificado por obra del Espíritu Santo. Esto es posible por el designio amoroso de Dios, que ha visto con amor y ha establecido de antemano el destino de su criatura regenerada: que tenga en parte la misma «forma» de su Hijo, que reproduzca y manifieste su imagen. Se trata de una semejanza de estructura, de ser realmente asimilado o configurado a Cristo, en lo que la fe reconoce en Él de específico: es Hijo de Dios. En consecuencia, «la predestinación de los elegidos sugiere formalmente esta *condición de filiación* y más precisamente el compartirla con el Hijo por excelencia; más todavía: participar esta última «forma» filial que pertenece al Hijo en propiedad, pero que es comunicable y realiza la similitud profunda, entitativa, con el modelo»<sup>394</sup>.

Como se puede observar, Spicq considera la noción de filiación muy cercana a la noción de imagen, ya que una y otra implican participación de la naturaleza divina<sup>395</sup>. La *imago Filii* es un ideal moral, un cumplimiento escatológico, y la coronación de toda la obra de la salvación. A partir del bautismo, el creyente, ya asimilado a Cristo glorioso, entra en el proceso de su nueva vida, conformación más exacta con el Señor<sup>396</sup>.

Si la configuración tuviera lugar únicamente en la última fase de su vocación, por la resurrección corporal, los hijos serían introducidos en el cielo de manera impropia. Es preciso que posean ya antes la filiación, aunque de forma imperfecta. Tiene lugar, pues, «desde la aurora de la vida cristiana» el proceso por el que se adquiere la filiación. Así,

la conformidad en la gloria presupone la conformidad a través de la gracia. Y es por esto que el Apóstol supone la cooperación del hombre a la voluntad divina para perfeccionar la semejanza, es decir, una filiación mejor vivida (*Rm 12, 2*)<sup>397</sup>.

Otro de los puntos originales de Spicq lo constituye su visión tripartita de la imagen según el Evangelio. Entiende que la imagen, tal y como viene expuesta en el Nuevo Testamento, está constituida por tres elementos: *semejanza*, *dependencia*, *manifestación*<sup>398</sup>. La *semejanza* hace referencia a lo que hemos visto previamente. No se trata de una analogía vaga, es un parecido profundo, real, exacto. Hay grados posibles en la imitación, hay copias imperfectas. La *dependencia* se desprende de la relación de origen, pues el icono deriva de una realidad primera. Cristo es imagen adecuada del Padre por título de filiación, y si los creyentes son llamados a asemejarse a Dios, es en la medida en que son hijos. La imagen no es, pues, metafórica. El cristiano participa de Cristo, y no podrá participar de la gracia de Dios «sin ser llamado a asimilar más esta naturaleza divina, es decir, a perfeccionar su semejanza o a vivir más integralmente su filiación»<sup>399</sup>. Por otro lado, como hemos anunciado, la imagen además *representa* la realidad que reproduce e imita, y por lo tanto, tiene como función *manifestar* el original. Así el Hijo manifiesta al Padre, y el hombre debe manifestar a Cristo.

### 3.d.2) *Doble imagen*

El teólogo dominico relaciona la imagen del hombre natural –la *imago creationis* de santo Tomás–, con la de Adán, y la imagen del Nuevo Testamento –*imago recreationis*– con la de Cristo. El primero es el hombre *psíquico*, el segundo es el hombre *pneumático*. Para Spicq, estas dos imágenes se oponen por su origen y su cualidad de vida. De ellos se constituyen dos razas: la humanidad *adámica* y la humanidad *cristiana*<sup>400</sup>. Con este planteamiento Spicq oscurece de alguna manera la realidad unitaria de la *imago* tal y como la hemos considerado en santo Tomás. La oposición entre ambas dificulta la consideración de diversas *etapas* en la configuración de la imagen (*imago creationis*, *recreationis* y *similitudinis*).

La imagen de Dios, entendida como semejanza exacta y representación expresiva, es adquirida por los discípulos por la mediación del Salvador. La imagen de Adán es soporte de una imagen crística que da a esta semejanza su perfección y su resplendor. En la nueva criatura, por la participación divina y el esplendor luminoso (glorioso) de la

imagen, se verá el cumplimiento último del propósito divino anunciado en *Gn 1, 26*. Por ello concluye Spicq que «el *icôno* que el Creador tenía a la vista, era la imagen del [hombre] celeste (*1 Co 15, 49*)»<sup>401</sup>.

Y ¿qué factores operan el cambio? Spicq los comenta brevemente. En primer lugar la acción inmanente del Espíritu Santo. Él es quien perfecciona la imagen y otorga al hombre la mentalidad de hijos de Dios (*Rm 8, 14-17*). En segundo lugar es Cristo, ejemplar del que el hombre participa y del que asimila la semejanza. Es necesaria una asociación con el Hijo. La luz que refleja el cristiano será más o menos perfecta según que el espejo esté más o menos cercano a la fuente luminosa. Los cristianos son «luz de Cristo», y reflejan la gloria de Dios con resplandor variable<sup>402</sup>.

### 3.d.3) *Imitación de Cristo*

En el Antiguo Testamento esta semejanza era objeto de un precepto y de una exigencia esencial de la moral de la Alianza: «*Sed santos porque yo soy santo, Yavé, vuestro Dios*» (*Lv 19, 2; 11, 44-45; 20, 7. 26; 21, 8*). San Pedro manda a los bautizados vivir santamente en toda circunstancia «*así como es santo el que os llamó [...] conforme a lo que dice la Escritura: sed santos, porque yo soy santo*» (*1 Pe 1, 15s*). Se trata, pues, de una conformidad con Dios, con el Santo. El Nuevo Testamento divide, según Spicq, a los hombres en dos categorías: los que viven según la carne (*1 Co 3, 3; 9, 8; 15, 32; Ga 1, 11; 2 Co 10, 2-3; 11, 18; Rm 8, 12-13*) y los que viven según el *pneuma* (*Rm 8, 4-5*) o según la caridad (*Rm 14, 15; 2 Jn 6*)<sup>403</sup>. A ellos se refiere en otras ocasiones como hombres *psíquicos* y *pneumáticos*<sup>404</sup>. Éstos últimos, «dejándose llevar por el Espíritu Santo, participan y viven del amor mismo de Dios, y al hacerlo son auténticas imágenes de Aquel que los ha creado»<sup>405</sup>. Cuando el Señor pide a sus discípulos *amar a los enemigos* (*Mt 5, 43-45*), les garantiza que así serán *hijos de vuestro Padre que está en los cielos*. San Lucas escribe: «*Seréis hijos del Altísimo*» (*Lc 6, 35*), es decir, que al extender su amor a todos los hombres, los cristianos se conducirán y amarán como Dios, y por esa semejanza merecerán ser llamados «*hijos de Dios*»<sup>406</sup>.

Al escribir san Lucas: «*Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso*» (*Lc 6, 36*), pone de manifiesto que la semejanza no es la de un discípulo que llega a imitar a su maestro, sino la de un hijo que comparte con su Padre ese rasgo específico de semejanza que es el *ágape*. Por eso concluye san Pablo: «*Sed, pues, imitadores de Dios,*

como hijos queridos, y caminad en el amor» (Ef 5, 1s). Como podemos ver, para Spicq, la imitación juega un papel preponderante en la moral: asimilación y adaptación del sujeto a su modelo, en el que se va trasformando. La *mimesis* como algo dinámico, caracteriza la moral filial de la nueva Alianza: un hijo de Dios tiene obligación de vivir en el amor para asemejarse al Padre. Y para concluir el argumento, puesto que *a Dios nadie lo ha visto*, sólo Cristo puede facilitarnos en la tierra la imitación de todas las perfecciones<sup>407</sup>.

Dios ha predestinado al hombre a ser conforme a la imagen de su Hijo (Rm 8, 29), y sabemos que «esa conformidad consiste muy precisamente en realizar la filiación respecto al Padre»<sup>408</sup>. La imitación de Cristo presupone *caminar en pos de Él, acompañarle*, pero según una estricta vocación a la santidad, a una comunión de vida con Él: aceptación de su enseñanza, imitación de sus ejemplos, conformidad de toda la conducta hasta la plena identificación (Mt 10, 40; Lc 10, 16), pues precisamente Cristo nos dio ejemplo *para que sigamos sus huellas* (1 Pe 2, 21)<sup>409</sup>.

Jesucristo mismo identifica ese rastro: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mc 8, 34). Con esto queda establecida con Él una relación de proximidad y de conformidad: la semejanza de las disposiciones interiores asegura el mimetismo de la conducta en circunstancias análogas, pues «quien dice que permanece en Dios, debe caminar como Él caminó» (1 Jn 2, 6). En otras palabras, aquel que ha logrado identificarse con Cristo hasta en sus disposiciones y potencias internas, ese es capaz de actuar tal y como lo haría Cristo en cada circunstancia de su vida. No es, por tanto, una imitación exterior o de conducta, sino que la conducta es expresión de una conformación interior, previa<sup>410</sup>.

### III. CONCLUSIONES

Presentamos ahora, de modo sucinto, nuestras conclusiones de todo lo estudiado en la presente investigación.

1. La teología de la imagen está radicada en la Tradición de modo innegable. El desarrollo de la Teología Histórica y Patrística de los últimos años comienza a producir nuevo material de estudio en esta categoría, de la *imago Dei*. Los Padres desarrollan su doctrina en un plano unitario, en el que no hay solución de continuidad entre los diversos aspectos de la teología. No se encuentra en ellos una teología

sistemática de la imagen, y sin embargo, ofrecen elementos de una síntesis con implicaciones morales. Entre los puntos más importantes podemos señalar dos:

a) Por un lado el carácter *dinámico* de la imagen-semejanza, Actualmente para la mayoría de autores, la semejanza forma un binomio inseparable con la imagen. La referencia a la semejanza (imagen más o menos semejante) permite desarrollar la dimensión dinámica de la *imago*. Por eso, consideramos que al referirnos a la imagen divina englobamos también la semejanza.

b) Por otro, la significación *cristológica* de la imagen. La imagen de Dios es eminentemente cristocéntrica, y no puede prescindir de esa propiedad sin desnaturalizarse.

Para su elaboración sobre la categoría de la imagen de Dios, los Padres se apoyan en la Escritura. El marco de la reflexión patrística de la imagen divina lo constituye la historia de la salvación, iluminada por el Misterio de la Encarnación. La imagen divina organiza, en la teología patrística, un verdadero nudo de intersección entre la teología de la creación, la teología trinitaria, la cristología, la antropología y la doctrina espiritual, a la que añadimos la Teología Moral.

2. Santo Tomás recoge la doctrina patrística y la elabora según un plan unitario que integra toda la teología en su *Summa theologiae*. En él encontramos el desarrollo más nítido de la dinamicidad de la imagen divina según las tres fases definidas por la economía de la salvación: *imago creationis*, *recreationis* y *similitudinis*. Esta visión tripartita le permite describir la esencial dinámica de la vida moral del cristiano, y referirse a la imagen divina, no sólo como don, sino como *vocación*. Santo Tomás concibe la cualidad de imagen como un principio de la vida moral, y lo relaciona íntimamente con la categoría de la filiación divina.

3. El Concilio Vaticano II, precedido por una notable renovación exegético-bíblica, histórica, patrística, filosófica de inspiración cristiana, litúrgica, eclesiológica y ecuménica —entre muchas otras áreas del pensamiento—, fue planteado como un principio de reforma. El Concilio señaló las directrices de la renovación que exigía la Teología Moral. Entre ellas destaca el retorno a la Sagrada Escritura, a la Sagrada Tradición, a la doctrina patrística. Simultáneamente, y como consecuencia de lo anterior, los Padres conciliares reclamaban un empeño especial por dar unidad y asegurar los vínculos naturales existentes entre la Teología Dogmática, Moral y Espiritual.

Otra de las determinantes directrices conciliares sitúa a Cristo en el centro de la vida cristiana —especialmente con la *Gaudium et spes*—

planteando una moral cristocéntrica. Se propone, como vimos, un fundamento de la ética y sus demandas en una antropología fundamentada en Cristo y en la teología de la *imago Dei*.

En relación a la teología de la *imago Dei*, su recuperación durante toda la primera mitad del siglo XX, fue fruto de un atento estudio de la Escritura, de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos escolásticos. Este redescubrimiento ya se había producido en teólogos cristianos anteriores al Concilio Vaticano II. El Concilio supuso un nuevo impulso a la teología de la imagen de Dios, particularmente en la Constitución *Gaudium et spes*. Todos estos criterios han sido corroborados por el Magisterio posterior, de modo especial en la parte moral del Catecismo de la Iglesia Católica, y se han plasmado definitivamente en el ámbito de la Teología Moral, con la publicación de la *Veritatis splendor*.

4. Finalmente hemos visto la respuesta de los teólogos moralistas a las directrices conciliares especialmente definidas en la *Veritatis splendor*. A pesar de los criterios señalados en el Concilio y la orientación del Catecismo, llama la atención la escasez de publicaciones específicamente dedicadas a esta materia en el ámbito de la disciplina moral. El repaso a las publicaciones recientes de Teología Moral nos ha permitido constatar que sólo Tettamanzi y Bruguès han tratado de dar una estructura a la Teología Moral apoyándose explícitamente en esta categoría.

Sin embargo, la revisión de la bibliografía moral de los últimos años confirma una cierta unanimidad a la hora de contar con la imagen divina entre los fundamentos de la ética cristiana, como antropología de base de la entera construcción de la Teología Moral. Son numerosos los autores que recurren a ella en diversos tratados de moral especial como los de moral sexual, bioética, moral social o moral ecológica. Sin duda, la moral de la *imago Dei* ofrece elementos suficientes para cimentar todos estos tratados, y aportar nuevas perspectivas que faciliten su exposición y unidad con el resto de escritos de moral fundamental y especial. Igualmente hemos visto como diversos autores recurren a esta categoría para exponer otras realidades fundamentales propias de la teología moral, como son la libertad (signo eminente de la imagen divina), la conciencia (lugar de encuentro entre la llamada divina y la respuesta humana), la ley (escrita en el corazón del hombre), el pecado (deformación de la imagen), o la conversión (retorno a la imagen).

5. Entre los teólogos que han elaborado con mayor profundidad una antropología moral, como Tremblay o Scola, hemos encontrado

también el recurso a la filiación divina como fundamento. Ésta constituyó el núcleo del simposio sobre la antropología de la *Veritatis splendor* cuya publicación hemos citado<sup>411</sup>; en muchos casos, la filiación se trata sin referencia a la imagen, que santo Tomás trataba de forma vinculada. La filiación divina, tal y como la entendemos, guarda una estrecha relación con la categoría de la imagen divina, de la que es deudora. Ambas describen una dinámica semejante de la vida cristiana.

6. Siguiendo la intuición de los Padres contra este proceso de «pulverización» de la teología, la *imago Dei* tiene mucho que aportar. En relación a las demás disciplinas teológicas, la categoría de la imagen aparece ampliamente en los tratados de Teología dogmática (Trinitaria, cristológica, antropológica, sacramentaria). Asimismo son cada vez más numerosos los manuales de Teología Espiritual que han sabido ver en la imagen divina el cañamazo que sostiene y da unidad a la dinámica de la vida de relación del hombre con Dios. Ahora se trata de señalar las aportaciones de esta categoría antropológica a la conducta moral. Tal y como se nos presenta en este estudio, la imagen divina supone un nexo de unión entre las diversas disciplinas teológicas.

7. La revisión de la bibliografía de los últimos años sobre la materia nos ha permitido comprobar, la gran variedad de aportaciones que los diversos autores de Teología Moral extraen de este principio revelado. La *imago Dei* se presenta como una fuente de verdades que afectan intrínsecamente a la conducta moral del hombre, y en cuyas fecundas aguas se pueden encontrar elementos de una moral cristiana renovada que facilite el diálogo entre los cristianos.

8. En función de todo lo visto, y en el contexto de la renovación de la Teología Moral, hemos tratado de mostrar cómo, la categoría de la *imago Dei* satisface todos los criterios señalados por el Concilio y el Magisterio posterior:

a) Esta categoría está revelada en la Escritura, define por tanto una *moral bíblica* o evangélica.

b) Los Padres recurren frecuentemente a ella para su elaboración teológica, y concretamente, en la vida moral, desarrollan su dimensión dinámica. Esta doctrina, reelaborada por santo Tomás y recuperada en el siglo XX ha contribuido a desencadenar la renovación incoada por el Concilio. Al situarse en su estela, la moral de la imagen divina debe ser considerada una *moral tradicional*.

c) Según los rasgos que hemos definido, la moral de la imagen se determina como una *moral cristocéntrica*, que inspira la actitud del seguimiento de Cristo.



d) Tal y como la considera el Aquinate, es una *moral del fin último*, en la medida en que la vida moral se orienta hacia la meta de asemejarse más a su Modelo.

e) Ha sido definida como una *moral de perfección*, puesto que la tendencia a reproducir al Ejemplar se inclina a alcanzar las perfecciones de Éste.

f) Siguiendo la doctrina tomista de la dinámica de la *imago Dei*, la moral de la imagen divina es una *moral de la gracia*, en virtud del Don del Espíritu. La gracia configura al creyente con Cristo, en una dinámica de participación de la naturaleza divina en la que está necesariamente la perfección de la imagen. Por ello se define también como una *moral sacramental*.

g) La libertad del hombre, signo eminente de la *imago Dei* asemeja al hombre a Dios de dos formas: por su propiedad y por su ejercicio. La libertad humana es imagen de la de Dios, y se hace más semejante a ella en función de sus elecciones enfocadas en el bien. Por ello se define, la moral de la imagen divina como una *moral de libertad*.

h) En consonancia con la exposición de santo Tomás, y de la elaboración reciente de la Teología Moral, se puede definir también como una *moral de virtudes*. La imitación de la virtud de Cristo, la participación en sus virtudes constituye una expresión más de la dinámica de la imagen en su proceso de semejanza con el Modelo.

i) Al estar enraizada en lo más profundo de la naturaleza humana, la moral de la *imago Dei* debe considerarse igualmente una *moral universal*, que afecta a la humanidad entera, y por lo mismo, una *moral de la verdad*, referida a la verdad de Dios, la verdad del hombre, la verdad del hombre ante Dios, y la verdad del hombre ante el hombre y ante la creación.

j) La comprensión del hombre como *imagen de Dios* define los rasgos de una propuesta de *moral de la persona* radicada en su incomparable dignidad, que considera al hombre como estructura y sujeto moral, y a la vez, como término y *objeto* del comportamiento.



## NOTAS

1. Cfr. Philippe DELHAYE, *La aportación del Vaticano II a la Teología Moral*, en «*Conc*» VIII/II (1972) 207.
2. Esta renovación se plasmó en los primeros manuales del siglo XX: *Manual Theologiae Moralis* de Dominic M. PRÜMMER, Friburgo de Brisgovia 1914, *Summa theologiae moralis* de Benedict H. MERKELBACH, París 1919-1933.
3. Desde comienzos del XIX Johann Michael SAILER [*Handbuch der Christlichen Moral*, Munich 1817)] y luego JOHANN BAPTISTA HIRSCHER [*Christliche Moral*, Tübinga 1835)] y Johannes STELZENBERGER tratarán de organizar la moral en torno al tema bíblico del «Reino de Dios». MAGNUS JOCHAM [*Moraltheologie*, Salzbach 1852-1854)] hará lo propio centrándose en el don de la gracia, según san Juan y san Pablo. JOSEPH MAUSBACH haciendo un amplio uso de la Sagrada Escritura, se funda en el tema de la perfección del ser y toma como regla suprema la gloria de Dios [*Die Katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgabe*, Colonia 1901]; *Die Katholische Moral und ihre Gegner*, Colonia 1921); *Die Ethik des hl. Agustinus*, Friburgo 1929)]. Su *Katholische Moraltheologie*, Colonia 1915-1918), tras numerosas ediciones fue puesta al día por Gustav Peter ERMECKE. Sobre *la imitación de Cristo*, encontramos las obras de FRITZ TILLMANN [*Der Idee der Nachfolge Christi; Handbücher Katholischer Sittenlehre*, Düsseldorf 1934-1938)]. OTTO SCHILLING [*Handbuch der Moraltheologie*, Stuttgart 1922)].
4. Cfr. José ROMÁN FLECHA, *Presencia de la Biblia en la Veritatis Splendor*, en «*Comentarios a la «Veritatis Splendor»*», G. del Pozo Abejón (ed.), BAC, Madrid 1994, p. 364.
5. Cfr. Enrique MOLINA, *La encíclica «Veritatis splendor» y los intentos de renovación de la teología moral en el presente siglo*, en «*ScrTheol*» 16 (1994) 131.
6. Una exposición más amplia de todo lo anterior se puede encontrar en PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, pp. 385 ss.
7. Cfr. Aurelio FERNÁNDEZ, *Teología moral I. Moral fundamental*, vol. I, Aldecoa, Burgos 1992, p. 367.
8. En ellas confluían bastantes corrientes de pensamiento que buscaban la renovación. Se intentaba, por ejemplo, fundamentar el saber ético en una nueva filosofía de corte más personalista. Algunos autores se aproximaron al existencialismo filosófico, tan influyente en amplios círculos intelectuales del continente. Por otro lado, se sentía la necesidad de incorporar a la teología católica las aportaciones de las ciencias históricas. Se planteó de nuevo, pero más acuciantemente, la cuestión de la anhelada síntesis entre norma y conciencia. Cfr. MOLINA, *La encíclica «Veritatis splendor»*; FERNÁNDEZ, *Teología moral*, p. 367.
9. ILLANES MAESTRE y SARANYANA, *Historia de la teología*, p. 320.
10. Cfr. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, p. 378.

11. JUAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, in AAS 54 [1962] p. 790: «*Quod Concilii Ecu-  
menici maxime interest, hoc est, ut sacrum christiane doctrine depositum efficacior  
custodiatur atque proponatur.*».
12. PABLO VI, *Salvete fratres*, in AAS 55 (1963) p. 841-859.
13. CTI, *La persona umana creata*, n. 21.
14. HAMMAN, *L'uomo immagine*, p. 64.
15. Cfr. Juan Luis LORDA, *Antropología: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra,  
Madrid 1996, p. 80.
16. Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, p. 184.
17. GS 12: «*Quid est autem homo? Multas opiniones de seipso protulit et profert, varias et  
etiam contrarias, [...]. Quas quidem difficultates Ecclesia persentiens, a Deo revelante  
instructa eisdem responsum afferre potest, quo vera hominis condicio delineetur, expla-  
nentur eius infirmitates, simulque eius dignitas et vocatio recte agnosci possint.  
Sacrae enim Litterae docent hominem «ad imaginem Dei» creatum esse, capacem suum  
Creatorem cognoscendi et amandi, ab eo tamquam dominum super omnes creaturas  
terrenas constitutum, ut eas regeret, eisque uteretur, glorificans Deum.*».
18. GS 17, 24, 29, 34, 41, 52 y 68.
19. Un estudio detallado de la génesis y significado de este punto se encuentra en EGÚZ-  
KIZA, *El hombre creado a imagen*, Cap 4.
20. DELHAYE, *La aportación del Vaticano II*, p. 216. Cfr. también: Luis Francisco LADA-  
RIA, *El hombre creado a imagen y semejanza de Dios*, en «*Historia de los dogmas*», B.  
Sesboüé (ed.), Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.
21. GS 22.
22. CTI, *La persona umana creata*, n. 3.
23. Cfr. *ibid.*, n. 24.
24. Cfr. FLICK y ALSZEGHY, *L'homme*, p. 67.
25. Cfr. Leo SCHEFFCZYK, *Die frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theo-  
logie*, en «*Der Mensch als Bild Gottes*», L. Scheffczyk (ed.), Wissenschaftliche Buch-  
gesellschaft, Darmstadt 1969, p. XL.: «*Aber der wichtigste Beitrag zur Aufwertung der  
imago-Dei-Lehre ist heute unstreitig von der systematischen Theologie zu leisten.*».
26. Cfr. Ignazio SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Querinia-  
na, Brescia 2001, pp. 462-469.
27. Cfr. EGÚZKIZA, *El hombre creado a imagen*, p. 6.
28. Josef FUCHS, *Christian morality: Biblical orientation and human evaluation*, en «*Gre-  
gorianum*» 67, 4 (1986). P. e. «*The biblical-christian orientation, therefore, cannot  
overlook the fact that moral rightness can be discovered by reason.*» p. 760; Y también;  
«*reason itself must seek the moral rightness of inner-worldly behavior (and truly evaluate  
it), thus concretizing the biblical orientation in a manner which is independent of it,*  
p. 763. Cfr. también Walter KERBER, *Limiti della morale biblica*, en «*Fede cristiana e  
agire morale*», K. Demmer y B. Schüller (eds.), Cittadella, Assis 1980, pp 129-143;  
cit. en MELINA, *Moral, entre la crisis y la renovación*, p. 32.
29. Cfr. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, pp. 405 ss.
30. Cfr. DELHAYE, *La ciencia del bien y del mal*, pp. 44-45.
31. Cfr. Card. JOSEPH RATZINGER, *La fe como camino: contribución al «ethos» cristiano en  
el momento actual*, Eiuinsa, Barcelona 1997, p. 65.
32. Nos apoyamos principalmente, para redactar este apartado en FLECHA, *Moral fun-  
damental*, pp.155 ss.
33. Cfr. Ramiro PELLITERO y Enrique BORDA, *Conversación con Mons. José Manuel Es-  
tepa (sobre el catecismo de la Iglesia Católica y su compendio)*, en «*AHig*» XV (2006)  
376.
34. Al nuevo Catecismo aplica el cardenal Schönborn las palabras que P. Rodríguez  
dedica al *Catecismo Romano*: «*La opción es evidente: el Catecismo Romano, antes de  
presentar al cristiano lo que ha de hacer, quiere declararle quién y cómo es él; hallamos*

esta cita de san León Magno: «Reconoce, cristiano, tu dignidad». Sólo cuando reconoce el poder sobrenatural que mana de su «ser en Cristo a través del Espíritu Santo», el creyente discípulo de Cristo puede hacer el esfuerzo, con un corazón confiado, sin temor servil, de practicar y de hacer crecer la vida cristiana según el decálogo... Sin la doctrina precedente de los sacramentos —la cual implica también la enseñanza sobre el Misterio de la Iglesia y de la justificación— los preceptos del decálogo parecen exceder nuestra capacidad humana. Pero, basándonos en la fe y los sacramentos, los miramos con confianza y vigor. Esta es una propiedad específica de la espiritualidad católica, que alcanza su punto culminante en el Catecismo Romano». Cfr. Pedro RODRÍGUEZ, en *Catecismo Romano*, prólogo, p. XXVI-XXVII.

35. Cfr. Christoph SCHÖNBORN, *Breve introducción a las cuatro partes del Catecismo*, en «Introducción al Catecismo», Ciudad Nueva, Madrid 1994, p. 73.
36. Esta idea no era del todo nueva, ya que en el periodo conciliar había sido propuesta, por ejemplo, por el cardenal alemán Jäger. Cfr. RATZINGER, *Introducción al Catecismo*, p. 11.
37. RATZINGER, *Introducción al Catecismo*, p. 37.
38. Cfr. Christoph SCHÖNBORN, *El Catecismo de la Iglesia Católica: ideas directrices y temas fundamentales*, en «Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica», Ciudad Nueva, Madrid 1994, p. 55.
39. Cfr. RATZINGER, *Introducción al Catecismo*, p. 35. «Para exponer esta comprensión apropiada y dinámica de los mandamientos, tuvimos que colocarlos claramente en el contexto cristiano en que los lee el Nuevo Testamento y la gran tradición: el sermón del monte, los dones del Espíritu Santo y la doctrina sobre las virtudes tuvieron que encuadrar la presentación de los mandamientos y, por así decir, dar la entonación correcta» (*ibid.*, pp. 36s).
40. Cfr. BRUGUÈS, *Précis de théologie. Vol I*, p. 159.
41. Cfr. Jean-Louis BRUGUÈS, *La splendeur de la vérité: lettre encyclique «Veritatis splendor»*, 6 août 1993, en «Veritatis splendor», J.-L. Bruguès (ed.), Mame, Paris 1993, p. VI.
42. Cfr. PELLITERO y BORDA, *Conversación con Mons. Estepa*, pp. 375s.
43. RATZINGER, *Introducción al Catecismo*, p. 37. «Nos adecuamos al ser en cuanto que nos conformamos con Cristo, y nos conformamos con Cristo en la medida en que nos volvemos personas que aman junto con Él. El seguimiento de Cristo y la comprensión de todos los deberes particulares desde el mandamiento del amor van emparejados; ambos, por otra parte, son inseparables de la correspondencia a la oculta y sin embargo perceptible palabra de la creación. Lo mismo que creación y redención, mensaje del ser y mensaje de la revelación corren parejos, también corren parejos razón y fe, ser y razón», *ibid.*, pp. 37s.
44. Cfr. SCHÖNBORN, *El Catecismo*, pp. 51.
45. RATZINGER, *Introducción al Catecismo*, p. 37.
46. Cfr. BRUGUÈS, *Précis de théologie. Vol I*, pp. 162s.
47. Cfr. PELLITERO y BORDA, *Conversación con Mons. Estepa*, pp. 375s.
48. Mons. Jean-Louis Bruguès (22 noviembre de 1943, Bagnères-de-Bigorre), arzobispo, actual secretario de la Congregación para la Educación Católica, fue obispo de Angers. Dominicó, ordenado sacerdote el 22 junio de 1975. Fue prior de los conventos de Toulouse y de Bordeaux. Enseñó teología moral fundamental en el Institut catholique de Toulouse (1976-1997) y en la Universidad de Friburgo (1997-2000). Es miembro de la Comisión Teológica Internacional (1986-2004), y presidente de la Comisión Doctrinal de la Iglesia de Francia desde 2002. Recibió la ordenación episcopal el 30 de abril de 2000. Como veremos, participó también en la redacción del documento sobre la persona humana creada a imagen de Dios que hemos comentado más arriba.
49. Cfr. BRUGUÈS, *Précis de théologie*, vol. I, p. 159.

50. RATZINGER, *La fe como camino*, p. 61.
51. Cfr. Jean-Louis BRUGUÈS, *Ideas felices: Virtudes cristianas para nuestro tiempo*, BAC popular, Madrid 1998, p. XVII.
52. El 7 de diciembre de 1992 se llevo a cabo la presentación oficial y solemne del Catecismo de la Iglesia Católica, que habia sido aprobado oficialmente el 25 de junio de 1992. La edición original en italiano es de 1992 y la version en español de 1993. Cfr. José Román FLECHA, *Iconalidad divina y defensa de la vida humana*, en «*Moral de la persona y renovación de la teología moral*», A. Sarmiento (ed.), Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 1998, p. 187.
53. SCHÖNBORN, *Breve introducción*, pp. 98s. Cfr. también LORDA, *Antropología*, pp. 209ss.
54. SCHÖNBORN, *Breve introducción*, p. 99.
55. CEC 1701. El Catecismo vuelve a emplear la fórmula de la imagen de Dios en el hombre cuando hace referencia a la expresión de su relación con Dios que el hombre puede llevar a cabo mediante «*la belleza de sus obras artísticas*» n. 2501.
56. Francesco COMPAGNONI y Teodora ROSSI, *La morale nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, en «*RTM*» 97 (1993) 45.
57. Cfr. *ibid.*, pp. 45-49.
58. Cfr. DOLBY MÚGICA, *El hombre es imagen de Dios*.
59. Cfr. Alberto BONANDI, «*Veritatis splendor*»: Treinta años de Teología Moral, Ediciones cristiandad, Madrid 2003, p. 26.
60. CARRASCO DE PAULA, *L'uomo immagine di Dio*, p. 186.
61. Cfr. *ibid.*, p. 188.
62. Cfr. Card. PIO LAGHI, *L'Enciclica offre i saldi principi grazie ai quali l'umanità può uscire dalla notte del suo smarrimento*, en «*Veritatis splendor: Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani. 29-30 ottobre 1993*», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 17s.
63. Angelo AMATO en AA.VV., *L'antropologia della teologia morale*, p. 6.
64. Massimo SERRETTI, *I rapporti della natura e del soprannaturale nell'antropologia cristiana*, en «*L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis Splendor: atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003*», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, p. 163.
65. Llama la atención, a pesar de esta afirmación, que las referencias a la *imago Dei* en las ponencias del simposio son muy escasas. Toda la antropología es considerada desde el punto de vista filial, pero sin referencia al dato creacional revelado. Solamente en la relación de Serretti, dedicada al misterio del natural-sobrenatural, se remonta «*al principio*».
66. *Ibid.*, p. 187.
67. Cfr. *ibid.*, p. 190.
68. *Ibid.*, p. 195.
69. José Antonio SAYÉS, *Antropología y moral: de la «nueva moral» a la Veritatis splendor*, Palabra, Madrid 1997, p. 31.
70. Adolfo F. DÍAZ-NAVA, *Imitación-seguimiento*, en «*Diccionario enciclopédico de teología moral*», L. Rossi (ed.), Ediciones Paulinas, Madrid 1986, p. 498.
71. Cfr. *ibid.*
72. CARRASCO DE PAULA, *L'uomo immagine di Dio*, p. 186.
73. Al menos veinticinco puntos de la VS hacen referencia a la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II: (VS 2, 3, 13, 28, 29, 30, 31, 36, 38, 39, 42, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 62, 63, 71, 73, 80, 86, 92, 97). Igualmente se citan DV (VS 5, 27, 28, 29, 66, 68), la DH (VS 31, 34, 64, 82), el decreto OT (VS 7, 29) y la LG (VS 3, 87, 109, 114).
74. Cfr. Card. JOSEPH RATZINGER, *Presentazione*, en «*Veritatis Splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*», R. Lucas Lucas (ed.), San Paolo, Milano 1994, p. 9.

75. Card. PIO LAGHI, *Introduzione: Cristo, Dio-Uomo*, *ibid.*, p. 12.
76. José SARAIVA MARTINS, *Linee per un ulteriore approfondimento della «Veritatis splendor»*, en «*Veritatis splendor: Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani. 29-30 ottobre 1993*», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, p. 135.
77. CTI, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, La civiltà católica, Roma 2004, n. 4.
78. Como dato relevante conviene señalar que Mons. Jean-Louis Brugues —a quien conocemos de la redacción del Catecismo—, formaba también parte de esta subcomisión, además se encontraban el dominico p. Joseph Augustine Di Noia, mons. Anton Strukelj, el p. Tanios Bou Mansour de la Orden Maronita Libanesa, don Adolphe Gesché, el obispo mons. Willem Jacobus Eijk, y los jesuitas p. Fadel Sidarouss y p. Shun ichi Takayanagi.
79. CTI, *La persona humana creata*, n. 5.
80. *Ibid.*, n. 11.
81. Cfr. *ibid.*, n. 12.
82. *Ibid.*, n. 24.
83. Cfr. Antonio ARANDA, *Identità cristiana: I fondamenti*, Edusc, Roma 2007); José Luis ILLANES MAESTRE, *Tratado de Teología Espiritual*, EUNSA, Pamplona 2007, pp. 109ss; SERVAIS-Th. PINCKAERS, *La vida espiritual: según san Pablo y santo Tomás*, Edicep, Valencia 1995, pp. 75ss.
84. Cfr. CTI, *La persona humana creata*, n. 31.
85. Cfr. *ibid.*, n. 28.
86. Cfr. *ibid.*, n. 29.
87. *Ibid.*, n. 31.
88. *Ibid.*, n. 33.
89. Cfr. *ibid.*, nn. 34s.
90. Cfr. *ibid.*, nn. 36-38.
91. Cfr. *ibid.*, n. 39.
92. *Ibid.*, n. 45.
93. Cfr. *ibid.*, nn. 44-46.
94. Cfr. *ibid.*, nn. 47-49.
95. Cfr. *ibid.*, n. 23.
96. Cfr. *ibid.*, n. 53.
97. Cfr. *ibid.*, n. 23.
98. *Ibid.*, n. 55.
99. Cfr. *ibid.*, n. 25.
100. Cfr. *ibid.*, nn. 40-43.
101. Cfr. *ibid.*, n. 68.
102. Cfr. *ibid.*, n. 72.
103. Cfr. *ibid.*, nn. 71-80.
104. Cfr. *ibid.*, n. 81.
105. Cfr. *ibid.*, nn. 82-93.
106. *Ibid.*, n. 94.
107. Algo parecido se deduce de la expresión de Schilling: «no ha habido ningún escritor que no haya visto en la imagen divina, o en la conformación del hombre a Cristo, contemporáneamente, tanto el objetivo de la educación cristiana como todo el contenido de la formación cristiana»; Hans SCHILLING, *Teologia e scienze dell'educazione: problemi epistemologici*, Armando, Roma 1974, p. 99.
108. Cfr. Enrique MOLINA, *El hombre, imagen de Dios en Cristo por el Espíritu Santo*, en «*Moral de la persona*», A. Sarmiento (ed.), EUNSA, Pamplona 2006, p. 44.: «la criatura sin el creador se desvanece» GS, n. 36.
109. «*Operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius, quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur ejus naturam*» Sum. cont. Gent., lib.

- 2º, cap. 55. Cfr. también: *S Th.* I-II, q. 4 a. 5 obi. 2.: «*nihil operatur nisi secundum quod est ens in actu*». Una amplia exposición de la realidad «*operari sequitur esse*» aplicado a la Teología Moral ha sido elaborada por Juan José PÉREZ-SOBA en Livio MELINA *et al.*, *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2001, pp. 41-83.
110. «Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, *un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos*. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad, nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos»; (*S Th.* Prólogo de la parte IIª).
  111. MOLINA, *El hombre, imagen de Dios en Cristo*, p. 41.
  112. José Román FLECHA, *Moral fundamental: la vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 2005, p.157. Ya Th. Haecker relacionaba la pregunta sobre el ser del hombre y su quehacer: «*La pregunta primordial de esta época antiespiritual no es la noble pregunta especulativa: ¿Qué soy yo?, sino la atormentada pregunta practicista: ¿Qué debo hacer yo? [...] Uno de los principales motivos por los que tan activa y premiosamente se pregunta hoy día por el ser del hombre radica en la angustiosa perplejidad ante lo que él, el hombre, debe hacer*», Theodor HAECKER, *¿Qué es el hombre?*, Guadarrama, Madrid 1961, p. 124.
  113. Cfr. Enrique COLOM COSTA y Ángel RODRÍGUEZ-LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser santos: curso de teología moral fundamental*, Palabra, Madrid 2001, Segunda parte; Martin HONECKER, *Einführung in die Theologische Ethik: Grundlagen und Grundbegriffe*, de Gruyter, Berlin, New York 1990, pp. 48s; José Antonio SAYÉS, *Antropología y moral: de la «nueva moral» a la Veritatis splendor*, Palabra, Madrid 1997.
  114. Cfr. Aurelio FERNÁNDEZ, *Compendio de teología moral*, Palabra, Madrid 1995, p. 128.; cfr. SAYÉS, *Antropología y moral*, p. 25.; *La verdad os hará libres* de los obispos españoles (1990) tiene como fundamento la dignidad de la persona humana. En su número 36 afirma: «El hombre ha sido creado a imagen de Dios (cfr. *Gn 1*, 26s). Es ésta la clave más profunda de la moral cristiana».
  115. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 6, *prol.*
  116. Cfr. Tullo GOFFI, *Il vissuto personale virtuoso*, en «*Corso di morale*», T. Goffi y G. Piana (eds.), Queriniana, Brescia 1990, p. 9.
  117. Nacido en Renate (Milán) el 14 de marzo de 1935, obtiene la *laurea* en teología en la Pontificia Universidad Gregoriana. Ha enseñado casi durante treinta años (1959-1987) la Teología Moral en el seminario de Milán y en el Instituto Regional Lombardo, de pastoral. Es autor de numerosas publicaciones sobre temas de Teología Moral fundamental y especial. En 1989 fue consagrado obispo y destinado a la diócesis de Ancona. Poco después fue nombrado Secretario de la Conferencia Episcopal Italiana (C.E.I.); en 1995 pasa a ser arzobispo de Génova y vicepresidente de la C.E.I. Fue creado cardenal por Juan Pablo II en el Consistorio del 21 de febrero de 1998, y en 2002 fue nombrado arzobispo de Milán.
  118. Cfr. Dionigi TETTAMANZI, *Temi di morale fondamentale*, OR, Milano 1975, p. 19.
  119. Cfr. IDEM, *El hombre imagen de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978.
  120. Cfr. IDEM, *L'uomo immagine di Dio. Linee fondamentali di morale cristiana*, Edizioni Piemme, Asti 1992.
  121. Cfr. IDEM, *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Asti 1993. Como se puede comprobar esta obra fue publicada el mismo año que la VS.
  122. TETTAMANZI, *L'uomo immagine*, p. 27.
  123. Cfr. *ibid.*, pp. 27s.
  124. IDEM, *Verità e libertà*, p. 49.
  125. *Ibid.*, p. 54.
  126. *Ibid.*, p. 56.

127. IDEM, *L'uomo immagine*, p. 41.
128. R. KOCH, *L'uomo immagine di Dio secondo l'Antico Testamento*, en «*Vita e pensiero*» 54 (1971) 785.
129. Cfr. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 58-62.
130. *Ibid.*, p. 64.
131. Cfr. *ibid.*, pp. 62-66.
132. *Ibid.*, p. 66.
133. Cfr. *ibid.*, p. 68.
134. *Ibid.*, p. 73.
135. Cfr. IDEM, *L'uomo immagine*, p. 5.
136. *Ibid.*, p. 6.
137. *Ibid.*, p. 7.
138. Cfr. IDEM, *Verità e libertà*, pp. 74-78.
139. *Ibid.*, p. 82.
140. Cfr. *ibid.*, pp. 78-84.
141. Maurizio FLICK y Zoltán ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1982<sup>3</sup>, p. 114. La misma idea la desarrolla en TETTAMANZI, *L'uomo immagine*, pp. 46ss.
142. Cfr. Maurizio FLICK y Zoltán ALSZEGHY, *L'homme dans la théologie*, Éditions Paulines, Paris 1971, pp. 103-105.
143. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, p. 89. La misma idea se desarrolla en TETTAMANZI, *L'uomo immagine*, pp. 44-45.
144. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, p. 91.
145. Cfr. *ibid.*, pp. 84-92.
146. Cfr. *ibid.*, pp. 92s. Este punto se encuentra desarrollado de manera muy semejante en TETTAMANZI, *L'uomo immagine*, p. 50ss.
147. Cfr. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 93-97.
148. Cfr. *ibid.*, pp. 97-105.
149. Cfr. Marco DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani: bilancio e prospettive*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 110s.
150. Cfr. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 105-109.
151. Cfr. *ibid.*, pp. 109-113.
152. Cfr. *ibid.*, pp. 113-116.
153. Cfr. IDEM, *L'uomo immagine*, pp. 49s. Cfr. también TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 124-132.
154. Bernard REY, *Creati in Cristo Gesù*, Roma 1968, p. 139. Cit en TETTAMANZI, *Verità e libertà*, p. 121. El autor confirma su visión con una cita de Spicq: «La noción de «icôno» es aquí escatológica, pero permanece «moral», porque el progreso en la vida cristiana consiste en devolver a esta imagen más parecido y visibilidad hasta la similitud integral de la gloria» Ceslas SPICQ, *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979, p. 219.
155. Cfr. SPICQ, *Dios y el hombre*, pp. 229s.
156. Cfr. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 116-124.
157. La misma idea se puede encontrar en IDEM, *L'uomo immagine*, p. 52.
158. Cfr. IDEM, *Verità e libertà*, pp. 124-132.
159. Cfr. *ibid.*, pp. 132s.
160. *S. Th.* I, q. 93, 1 ad 2.: «El «primogénito de toda creación» es Imagen la imagen perfecta Dios» —dice santo Tomás—, mientras que «el hombre, por la semejanza es llamado imagen, pero por la imperfección de esta semejanza se dice que es a imagen».
161. Cfr. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 132-138.
162. Cfr. *ibid.*, pp. 139-145.
163. Cfr. *ibid.*, pp. 145-148.



164. Cfr. *ibid.*, pp. 148-152.
165. Giacomo BIFFI, *Alla destra del Padre: nuova sintesi di teologia sistematica*, Jaca Book, Milano 2004<sup>Nuova</sup>, p. 65. Cit en TETTAMANZI, *Verità e libertà*, p. 152.
166. «*Todas las cosas son nuestras, nosotros somos de Cristo y Cristo de Dios*» (1 Co 3, 22).
167. Cfr. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 152-158.
168. Cfr. *ibid.*, pp. 159-162.
169. San Ireneo lo describe desde el bautismo hasta la gloria. Orígenes, como Clemente, se centra en el proceso espiritual de conformación con la imagen de Cristo (*De principiis*, III, c. 6, n. 1). Parecido planteamiento encontramos en san Atanasio, san Cirilo de Alejandría, los Capadocios, y entre los latinos a san Agustín en su *De Trinitate*, o san Ambrosio de Milán.
170. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Aurea*, fol. 302d. Afirmaciones semejantes se hallan en Alejandro de Hales (*Quaestiones disputatae*, fol. 155-156).
171. *S. Th.*, I, 93, 4.
172. Cfr. TETTAMANZI, *L'uomo immagine*, pp. 264ss; TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 162-165.
173. Cfr. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 165-172.
174. Cfr. *ibid.*, pp. 172-174.
175. Cfr. *ibid.*, pp. 174-176.
176. Cfr. *ibid.*, pp. 176-179.
177. SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum*, lib. 22, cap. 27: «*ratio divina vel volumptas Dei ordinem naturalem conservari inbens, perturbari vetans*»; *De libero arbitrio*, lib. 1, cap. 6: «*ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*».
178. *S. Th.* I-II, 93, 1c. La explicación completa afirma que «así como en cualquier artífice preexiste la razón de cuanto produce con su arte, así en el gobernante tiene que preexistir la razón directiva de lo que han de hacer los que están sometidos a su gobierno. [...] Ahora bien, Dios es creador de todas las cosas por su sabiduría, y respecto de esas cosas guarda una relación semejante a la del artífice respecto de sus artefactos, [...]. Por consiguiente, la razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines».
179. *S. Th.* I-II, 93, 1 ad 2.
180. LEÓN XIII, *Enc. Libertas*; Pío XII *Enc. Summi Pontificatus*; Conc. Vaticano II, *Dignitatis humanae* 3.
181. Cfr. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 180-186.
182. Como interesante apreciación conviene indicar que Tettamanzi se sirve pasaje del joven rico descrito en el evangelio de san Mateo, con más de un año de anticipación a la publicación de la encíclica VS.
183. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, p. 188. Este tema se encontraba ya elaborado en TETTAMANZI, *L'uomo immagine*, pp. 93ss. publicado un año antes que la Encíclica VS.
184. Cfr. TETTAMANZI, *L'uomo immagine*, pp. 98ss.
185. Cfr. IDEM, *Verità e libertà*, pp. 188-190.
186. Cfr. JOSEF FUCHS, *Theologia moralis generalis*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1971, pp. 29ss.
187. Cfr. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 191-194.
188. Aunque no lo cita, la misma idea se encuentra desarrollada en Rudolf SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Rialp, Madrid 1965, pp. 33ss., y en Carlo CAFFARRA, *Vida en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1988, pp. 19s.
189. Cfr. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 194-199.
190. Cfr. *ibid.*, pp. 200-205.
191. Cfr. IDEM, *L'uomo immagine*, pp. 107ss.



192. Cfr. IDEM, *Verità e libertà*, pp. 206-210.; cfr. también TETTAMANZI, *L'uomo immagine*, pp. 82ss. donde se desarrolla el tema de *Jesucristo Ley Nueva del creyente*.
193. Cfr. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 210-214.
194. Cfr. *ibid.*, pp. 215-220.; Cfr. también TETTAMANZI, *L'uomo immagine*, pp. 66ss.
195. Cfr. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 220-223.
196. Cfr. *ibid.*, pp. 224-227.
197. Cfr. IDEM, *L'uomo immagine*, pp. 182ss.
198. Cfr. *ibid.*, pp. 158ss.
199. Cfr. *ibid.*, pp. 130ss.
200. Cfr. *ibid.*, pp. 208ss.
201. Cfr. *ibid.*, pp. 232ss.
202. Cfr. Jean-Louis BRUGUÈS, *Précis de théologie morale générale. Méthodologie*, vol. I, Mame, Paris 1994, p. 162.
203. *Ibid.*, p. 121. Cfr. también p. 156.
204. Cfr. *ibid.*, p. 137, 156.
205. Cfr. *ibid.*, pp. 163s.
206. En su última publicación desarrolla el tema de la imagen para exponer todo el contenido de la moral según cuatro binomios: imagen-semejanza, hombre-mujer, cuerpo-alma, individuo-comunidad. Está compuesta por varios tomos que se dedican a diversos aspectos de la moral fundamental. En realidad se trata propiamente de una reelaboración de su *Précis de Théologie Morale Générale*, compuesto en tres tomos.
207. Cfr. Jean-Louis BRUGUÈS, *Ideas felices: Virtudes cristianas para nuestro tiempo*, BAC popular, Madrid 1998, pp. 9s.
208. Cfr. BRUGUÈS, *Précis de théologie. Vol I*, p. 51, 111.
209. Cfr. *ibid.*, pp. 51s.
210. *Ibid.*, pp. 54s. Se apoya en VS 20.
211. La distinción entre el contenido semántico de la palabra imagen (*sélem*: imagen plástica o semejanza material) y semejanza (*demût*: imagen inmaterial), ha sido objeto de discusiones históricas y de numerosos estudios. Actualmente se considera que ambas forman un binomio con significado propio. Cfr. ARANDA, *Identità cristiana*, p. 29.
212. Cfr. Jean-Louis BRUGUÈS, *Précis de théologie morale générale. Anthropologie morale*, vol. II, 1, Parole et Silence, Paris 2002, pp. 23s.
213. Cfr. *ibid.*, pp. 30-36.
214. Cfr. BRUGUÈS, *Précis de théologie. Vol I*, p. 65.
215. Cfr. IDEM, *Précis de théologie. Vol II, 1*, pp. 44-59.
216. Cfr. *ibid.*, pp. 59-94.
217. Cfr. *ibid.*, pp. 113-140.
218. Cfr. *ibid.*, pp. 141-156.
219. Cfr. *ibid.*, pp. 157-168.
220. Cfr. Jean-Louis BRUGUÈS, *Creata a immagine di Dio*, en «Corso di teologia morale fondamentale», Studio Domenicano, Roma 2005, p. 27.
221. Al referirse a las virtudes en el edificio de la moral, también se apoya en el texto del Génesis. La humildad, por ejemplo, nace de la conciencia del hombre del ser imagen divina. Ahí radica su grandeza y su limitación (cfr. BRUGUÈS, *Ideas felices*, pp. 10ss.). En ello radica la caridad en el trato con cada hombre. En relación a la castidad y la pureza todo queda supeditado al valor del cuerpo humano (*ibid.*, p. 22). Igualmente que todos los hombres son imagen de Dios, cada uno lo es a su manera, de forma exclusiva, de un modo radicalmente distinto (*ibid.*, pp. 29ss; 130ss; 141ss).
222. Cfr. IDEM, *Précis de théologie. Vol II, 1*, pp. 37-38.
223. Cfr. Jean-Louis BRUGUÈS, *Dizionario di morale cattolica*, Studio Domenicano, Bologna 1994, pp. 188-190.

224. La *función teologal* que veíamos en Tettamanzi según la nomenclatura de Flick-  
Alszeghy, que en este caso incluye también la *comunitaria*.
225. La *función cósmica* de Flick-Alszeghy.
226. BRUGUÈS, *Dizionario di morale*, p. 189.
227. IDEM, *Précis de théologie. Vol I*, p. 54.
228. El desarrollo de esta idea evoca directamente a la *Veritatis splendor*. Cfr. IDEM, *Dizionario di morale*, p. 189; BRUGUÈS, *Précis de théologie. Vol I*, p. 55.
229. BRUGUÈS, *Dizionario di morale*, p. 188; BRUGUÈS, *Précis de théologie. Vol I*, p. 55.
230. BRUGUÈS, *Dizionario di morale*, p. 188.
231. Cfr. *ibid.*, p. 189.
232. IDEM, *Précis de théologie. Vol II, I*, p. 20.
233. Cfr. IDEM, *Précis de théologie. Vol I*, p. 55.
234. *Vid. Supra.*, II. 3. b. 1.
235. Cfr. BRUGUÈS, *Précis de théologie. Vol I*, p. 56.
236. Cfr. *ibid.*, p. 90.
237. Cfr. IDEM, *Précis de théologie. Vol II, I*, pp. 39-43.
238. El P. Réal Tremblay, C.S.S.R. nacido el 11 de abril de 1941, en Saint Ana de Beau-  
pré, Canadá, es miembro de la Comunidad San Alfonso y profesor ordinario de  
Teología Moral en la Academia Alfonsiana y profesor encargado de la facultad de  
teología de la Pontificia Universidad Lateranense (PUL), Miembro Ordinario de  
la Pontificia Academia de Teología, Consultor de la Congregación de la Doctrina  
de la Fe y Miembro del Comité Pontificio para los Congresos Eucarísticos Interna-  
cionales. Entre los años 1977-1995 fue Redactor de la revista *Studia Moralia*, y de  
1995 a 2003 fue Consultor de la Congregación del Clero.
239. Cfr. AA.VV., *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis Splendor: atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.
240. Cfr. Réal TREMBLAY, *L'«innalzamento» del figlio, fulcro della vita morale*, Pontificia  
Università Lateranense, Mursia 2001, p. 11.
241. Cfr. IDEM, *Cristo e la morale in alcuni documenti del magistero: Catechismo della  
Chiesa Cattolica, Veritatis splendor, Evangelium Vitae*, Dehoniane, Bologna 1996,  
p. 67. Lo desarrolla en varias obras, especialmente en la parte tercera de Réal TR-  
EMBLAY, *Ma io vi dico...: l'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, Edizione  
Dehoniane Bologna, Bologna 2005, pp. 67-92.
242. *S. Th.*, III, q. 23, a. 4 c; cfr. q. 24, a. 3 c; II-II, q. 45, a. 6 c; *Super Evangelium s.  
Ioannis lectura.*, c. 1, lect. 8. Cfr. *S. Th.*, III, q. 3, a. 5 obj. 2: «*filiatio adoptiva est par-  
ticipata similitudo filiationis naturalis, quae non convenit Patri nec Spiritui Sancto*».
243. Cfr. TREMBLAY, *Cristo e la morale*, pp. 63s.
244. *Ibid.*, p. 149.
245. Cfr. *Evangelium vitae*, n. 35.
246. Cfr. Réal TREMBLAY, *L'Homme (Ep 4, 13), mesure de l'homme d'aujourd'hui et de de-  
main. Pour un approfondissement de Gaudium et spes*, en «*Studia Moralia*» 35 (1997).
247. IDEM, *L'Homme qui divinise: pour une interprétation christocentrique de l'existence*,  
Éditions Paulines, Montréal 1993, p. 153.
248. *Ibid.*
249. TREMBLAY, *Cristo e la morale*, p. 24.
250. Cfr. *ibid.*, p. 26.
251. Cfr. IDEM, *L'«innalzamento» del figlio*, pp. 25-30.
252. Cfr. *ibid.*, p. 81.
253. Cfr. *ibid.*, pp. 106ss.
254. Cfr. IDEM, *Cristo e la morale*, p. 24.
255. Cfr. Réal TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio: contributi per una morale di tipo  
filiale*, Dehoniane, Roma 1997, pp. 47s.

256. *Ibid.*, p. 92.
257. TREMBLAY, *L'innalzamento del figlio*, p. 83.
258. Cfr. *ibid.*, p. 34.
259. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, pp. 19s; SCHNACKENBURG, *El testimonio moral*, pp. 33ss; TETTAMANZI, *Verità e libertà*, pp. 191-194.
260. Cfr. TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio*, p. 110.
261. Cfr. Réal TREMBLAY, *La antropología de la «Veritatis splendor»*, en «Comentarios a la «Veritatis Splendor»», G. del Pozo Abejón (ed.), BAC, Madrid 1994.
262. TREMBLAY, *L'Homme (Ep 4, 13), mesure de l'homme*, p. 90.
263. Cfr. Antoine M. IGIRUKWAYO, *Le fondement christologique de la morale dans la pensée de Réal Tremblay*, Académie Alphonsienne de Rome, 2002, p. 79.
264. Cfr. TREMBLAY, *L'innalzamento del figlio*, pp. 24s.
265. IDEM, *L'Homme qui divinise*, p. 156.
266. Cfr. IDEM, *Cristo e la morale*, p. 17.
267. Cfr. *ibid.*, p. 149.
268. Cfr. IDEM, *Radicati e fondati nel Figlio*, pp. 48s.
269. Cfr. Réal TREMBLAY, *Una antropologia filiale: cosa significa?*, en «*L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis Splendor: atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003*», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, p. 61.
270. Cfr. *ibid.*
271. Cfr. *ibid.*, p. 65.
272. Cfr. *ibid.*, p. 67. Se apoya en un texto de Gisbert GRESCHAKE, *Der dreieine Gott*, p. 253-254. El mismo texto estaba ya publicado en TREMBLAY, *Ma io vi dico*, pp. 67-83.
273. Cfr. TREMBLAY, *Una antropologia filiale*, pp. 70-72.
274. Cfr. IDEM, *L'innalzamento del figlio*, p. 20.
275. Cfr. *ibid.*, pp. 34s.
276. Cfr. *ibid.*, pp. 69s.
277. Cfr. IDEM, *Ma io vi dico*, pp. 71-81.
278. Orune (Cerdeña) 20-II-1942. Arzobispo Metropolitano de Oristano desde el 22 de abril de 2006. Fue decano de la Facultad de Teología de la PUL desde el 20 de octubre de 1988 hasta el 21 de junio de 1994. Es miembro de la Comisión Teológica Internacional desde el 9 de febrero de 2004.
279. Cfr. Ignazio SANNA, *L'uomo uditore della Parola. La Rivelazione nell'antropologia*, en «*La parola di Dio compia la sua corsa*», I. Sanna y G. Lorizio (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2006, pp. 185s.
280. Cfr. *ibid.*, p. 210.
281. Wolfgang SEIBEL, *La somiglianza divina dell'uomo*, en «*Mysterium Salutis*», IV, Queriniana, Brescia 1970, p. 550.
282. Cfr. Ignazio SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 461ss.
283. Cfr. *ibid.*, p. 462.
284. Cfr. *ibid.*, pp. 462ss.
285. Cfr. *ibid.*, p. 463.
286. Cfr. Jérôme COTTIN, *L'immagine Dei: une réponse à l'enfermement de l'image*, en «*Nouvelle Revue Théologique*» 120 (1998) 409s. Cabe recordar con Spicq, que «la imagen de Dios es Dios»; SPICQ, *Dios y el hombre*, p. 228.
287. Cfr. SANNA, *L'antropologia cristiana*, pp. 464-466.
288. Cfr. *ibid.*, p. 462.
289. B. SCHREIBER, *Luomo immagine di Dio. Visione d'insieme*, en E. Ancilli (ed.), «*Temì di antropologia teologica*», Teresianum, Roma 1981, p. 524. Cit en Ignazio SANNA, *Chiamati per nome: antropologia teologica*, San Paolo, Torino 1994, p. 144.

290. Cfr. SCHILLING, *Teologia e scienze dell'educazione*, p. 99.
291. Claus WESTERMANN, *Creazione*, Queriana, Brescia 1984, p. 99. Cit en SANNA, *Chiamati per nome*, p. 147. *Gegenüber* debe entenderse como *cara a cara, frente a Dios*.
292. Cfr. *ibid.*, pp. 151s.
293. Cfr. *ibid.*, p. 152.
294. Cfr. *ibid.*
295. Cfr. *ibid.*, p. 160.
296. Cfr. *ibid.*, p. 161. Cfr. también SANNA, *L'antropologia cristiana*, p. 462.
297. Cfr. SANNA, *Chiamati per nome*, p. 153.
298. *Ibid.*, p. 161.
299. Cfr. IDEM, *L'antropologia cristiana*, pp. 464ss. Cfr. también: SANNA, *Chiamati per nome*, pp. 164ss.
300. Como vimos más arriba, el propio Tettamanzi toma esta terminología de Flick-  
Alzseghy.
301. Cfr. SANNA, *Chiamati per nome*, pp. 320s.
302. Cfr. Ignazio SANNA, *L'identità aperta: il cristiano e la questione antropologica*, Queriana, Brescia 2006, pp. 306s.
303. SANNA, *Chiamati per nome*.
304. Cfr. Matthew VELLANICKAL, *The divine sonship of christians in the johannine writings*, Pib, Roma 1977. Cit en *ibid.*, p. 323.
305. *S. Th.*, III, q. 23, a. 2; q. 32, a. 3; q. 33, a. 3.
306. Cfr. SANNA, *Chiamati per nome*, p. 325.
307. *Ibid.*, p. 327.
308. IDEM, *L'identità aperta*, p. 307.
309. Nacido en Malgrate, el 7 de noviembre de 1941. Ordendado sacerdote en 1970, Patriarca de Venecia desde el 5-I-2002. Profesor de teología antropológica en el Instituto Juan Pablo II para el Matrimonio y la Familia, de la PUL y de Cristología en la Facultad de Teología de la misma universidad. Elegido Obispo de Grosseto el 20 de julio de 1991. En julio de 1995, fue nombrado Rector Magnífico de la PUL hasta 2002, y presidente del Pontificio Instituto Juan Pablo II para el Matrimonio y la Familia. Fue creado Cardenal en el Consistorio del 21 de octubre de 2003.
310. Angelo SCOLA, *Cuestiones de antropología teológica*, BAC, Madrid 2000, p. 107.
311. Cfr. IDEM, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, Encuentro, Madrid 1997, pp. 99-102.
312. Cfr. Hans URS VON BALTHASAR, *Teodramática; Las personas del drama: el hombre en Dios*, vol. II, Ediciones Encuentro, Madrid 1991, p. 317.
313. Cfr. SCOLA, *Cuestiones de antropología teológica*, Capítulo segundo: El hombre en Cristo.
314. Cfr. *ibid.*, pp. 111ss: Cristología y moral.
315. Cfr. IDEM, *Hans Urs von Balthasar*, p. 118.
316. Cfr. Angelo SCOLA, *La persona umana: antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 146-147. Aunque en el libro figuran tres autores –Angelo Scola, Wilfredo Marengo y Javier Prades López–, está dirigido por el primero, y en la práctica los tres firman todo el contenido, ya que no aparecen por separado en los distintos capítulos o epígrafes, dentro de la obra.
317. Cfr. *ibid.*, pp. 61s.
318. *Ibid.*, p. 148.
319. Cfr. *ibid.*, p. 151.
320. Cfr. *ibid.*, p. 169.
321. Cfr. SCOLA, *Cuestiones de antropología teológica*, p. 100.
322. Cfr. IDEM, *Hans Urs von Balthasar*, p. 118.
323. Cfr. IDEM, *La persona umana*, p. 151.

324. Cfr. *ibid.*, pp. 118-119. Dedicar gran espacio a desarrollar la relación natural-sobre-natural (cfr. pp. 195-203).
325. Cfr. IDEM, *Hans Urs von Balthasar*, p. 104.
326. IDEM, *La persona umana*, p. 152.
327. Cfr. *ibid.*, pp. 152-160.
328. Cfr. *ibid.*, pp. 161-165.
329. SANTO TOMÁS, *Quaestiones disputatae* q. 5, a. 10: «*Anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam*».
330. Cfr. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 1.
331. En relación a este tema Scola tiene varias obras dedicadas al misterio del matrimonio, en las que desarrolla ampliamente este epígrafe, p.e. Angelo SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001, pp. 65-88.
332. SCOLA, *La persona umana*, p. 178.
333. *Ibid.*, p. 182.
334. Cfr. *ibid.*, p. 183.
335. IDEM, *Cuestiones de antropología teológica*, p. 238.
336. Cfr. IDEM, *La persona umana*, p. 188.
337. Cfr. Angelo SCOLA, *Dall'uomo a Cristo. Da Cristo all'uomo*, en «*L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis Splendor: atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003*», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, p. 33.
338. Cfr. SCOLA, *La persona umana*, pp. 192s.
339. Cfr. *ibid.*, pp. 193s.
340. Cfr. *ibid.*, p. 194.
341. Cfr. IDEM, *L'antropologia della teologia morale*, p. 26.
342. IDEM, *La persona umana*, p. 39.
343. El Cardenal Leo Scheffczyk (1920-2005) nació en Beuthen (Altasilesia), comenzó sus estudios en Breslaw (Wrocław) en 1938, que interrumpió con motivo de la Guerra. Pasado algún tiempo en un campo noruego de prisioneros, reanudó sus estudios en Frisinga y recibió la ordenación sacerdotal el 29 de junio de 1947. Desde 1959 ocupó durante seis años la cátedra de Teología Dogmática en Tubinga, y en 1965 sucedió al prof. Schmaus en Munich hasta 1985, año de su jubilación. Fue nombrado Doctor *honoris causa* por la Universidad de Navarra en 1994, y creado cardenal el 21 de febrero de 2001, por Juan Pablo II.
344. Cfr. Leo SCHEFFCZYK, *Image et ressemblance*, en «*Dictionnaire de spiritualité*», M. Viller (ed.), Beauchesne, Paris 1971, col. 1463.
345. Cfr. Leo SCHEFFCZYK y Anton ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik, Einleitung in die Dogmatik*, vol. I, MM Verlag, Aachen 1998, p. 233.
346. Cfr. Giorgio Maria CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio. Uno studio sulle Sentenze di San Tommaso*, ESD, Bologna 2003, p. 252.
347. Cfr. Leo SCHEFFCZYK, *Die frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie*, en «*Der Mensch als Bild Gottes*», L. Scheffczyk (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, pp. XXX-XXXI.
348. Cfr. *ibid.*, p. XXXII.
349. Cfr. ARANDA, *Identità cristiana*, p. 74.
350. Cfr. SCHEFFCZYK, *Image et ressemblance*, col. 1467. Cfr. también SCHEFFCZYK, *Die frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie*, pp. XXXIIIss.
351. Cfr. Leo SCHEFFCZYK y Anton ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik, Gnadenlehre*, vol. VI, MM Verlag, Aachen 1998, p. 348.
352. Cfr. SCHEFFCZYK, *Die frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie*, p. XXXII.
353. Cfr. *ibid.*, p. XLIII.
354. Cfr. SCHEFFCZYK y ZIEGENAUS, *Gnadenlehre*, p. 118.

355. Cfr. ARANDA, *Identità cristiana*, p. 74.
356. Cfr. SCHEFFCZYK, *Image et ressemblance*, col. 1469.
357. Cfr. ARANDA, *Identità cristiana*, p. 74.
358. Cfr. SCHEFFCZYK, *Image et ressemblance*, col. 1470.
359. Cfr. *ibid.*, col. 1471.
360. Cfr. *ibid.*, col. 1467.
361. Cfr. IDEM, *Die frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie*, pp. L-LIV.
362. Cfr. *ibid.*, pp. XLIII; SCHEFFCZYK, *Image et ressemblance*, col. 1468-1470.
363. Leo SCHEFFCZYK, *Création et providence*, vol. II, 2<sup>a</sup>, Éditions du Cerf, Paris 1967, pp. 40s; SCHEFFCZYK, *Image et ressemblance*, pp. 1467s.
364. Cfr. SCHEFFCZYK, *Création et providence*, pp. 40s.
365. Cfr. *ibid.*, pp. 42s.
366. Cfr. IDEM, *Image et ressemblance*, col. 1468.
367. Cfr. SCHEFFCZYK y ZIEGENAUS, *Gnadenlehre*.
368. Cfr. *ibid.*, pp. 108s, 348.
369. Cfr. CLEMENTE, *Protreptico* 7, 3; cit en *ibid.*, p. 109.
370. Cfr. *ibid.*, p. 110.
371. Cfr. *ibid.*, p. 112.
372. Cfr. SAN ATANASIO, *Adv. arrianos*, IV, 2, 59.
373. Cfr. SAN ATANASIO, *Serap.*, I, 30; cit en SCHEFFCZYK y ZIEGENAUS, *Gnadenlehre*, p. 113.
374. Cfr. SAN GREGORIO DE NISA, *De virginitate*, 12, 2.
375. Cfr. SCHEFFCZYK y ZIEGENAUS, *Gnadenlehre*, p. 115.
376. Cfr. *ibid.*, p. 118.
377. Cfr. *ibid.*, p. 375.: «Der Vorgang des Begnadung ist nämlich die „Verklärung des Bildes zum Gleichnis Gottes«. Die geistige Kreatur ist nämlich von sich aus schon dazu geschaffen, „gleichsam das Substrat und die Skizze dieses vollkommenen Bildes zu sein“».
378. Como tuvimos ocasión de ver al estudiar la visión tomista, la *imago creationis* se correspondía con la aptitud de conocer y amar a Dios, y es simultáneamente una *potentia oboedientiae* o capacidad de recibir la acción sobrenatural. El perfeccionamiento sobrenatural (*imago recreationis*) es siempre posible porque la capacidad de recibir la gracia no se puede perder. Es la gracia la que se puede perder. Cfr. Elisabeth REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, EUNSA, Pamplona 2005, pp. 161-163.
379. Cfr. SCHEFFCZYK, *Image et ressemblance*, col. 1467.
380. Cfr. ARANDA, *Identità cristiana*, p. 74.
381. Cfr. SCHEFFCZYK y ZIEGENAUS, *Gnadenlehre*, p. 125.
382. Cfr. *ibid.*, p. 348.
383. Cfr. *ibid.*, p. 268.
384. Cfr. *ibid.*, p. 328.
385. Cfr. ARANDA, *Identità cristiana*, p. 75.
386. Ceslas Spicq O. P. nacido el 29 de abril de 1901 en Bernard (Saint-Mihiel), Francia y fallecido el 14 de enero de 1992, en Friburgo, Suiza. Formado en la escuela Le Saulchoir, en Kain La Tombe cerca de Mons (Bélgica), donde —entre los años 1928 y 1939—, fue profesor de exégesis. En 1930 pasa a la Escuela bíblica de Jerusalén. En los años 43 y 44 es nombrado profesor de exégesis en Salamanca. A partir de 1953 y hasta su jubilación en 1971 fue profesor de exégesis neotestamentaria en la universidad de Friburgo (Suiza).
387. Cfr. Ceslas SPICQ, *Principi della morale neotestamentaria*, Edizioni Studio Teologico Domenicano, Bologna 1964.
388. Cfr. SPICQ, *Dios y el hombre*, p. 206.
389. Cfr. *ibid.*, pp. 211-214.

- 
390. *Ibid.*, p. 214.  
391. Cfr. *ibid.*, p. 215.  
392. *Ibid.*, p. 217.  
393. *Ibid.*, p. 218.  
394. *Ibid.*, p. 225.  
395. Cfr. *ibid.*, p. 230.  
396. Cfr. *ibid.*, p. 234.  
397. Cfr. *ibid.*, pp. 225-227.  
398. Cfr. Ceslas SPICQ, *Teología Moral del Nuevo Testamento*, vol. II, Burgos, EUNSA 1973, pp. 750s.  
399. Cfr. SPICQ, *Dios y el hombre*, pp. 229s.  
400. Cfr. *ibid.*, p. 232.  
401. *Ibid.*, p. 233.  
402. Cfr. *ibid.*, pp. 235-238.  
403. IDEM, *Teología Moral del Nuevo Testamento*, I, p. 758.  
404. Cfr. IDEM, *Dios y el hombre*, p. 232.  
405. IDEM, *Teología Moral del Nuevo Testamento*, I, p. 758.  
406. Cfr. *ibid.*, p. 759.  
407. Cfr. *ibid.*, pp. 764-769.  
408. *Ibid.*, p. 771.  
409. Cfr. *ibid.*, pp. 772-777.  
410. *Ibid.*, pp. 778-784.  
411. Cfr. AA.VV., *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis Splendor: atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.





## ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN .....	205
ÍNDICE DE LA TESIS .....	211
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	215
ABREVIATURAS DE LA TESIS .....	227
LA CATEGORÍA DE LA <i>IMAGO DEI</i> EN LA TEOLOGÍA MORAL CONTEMPORÁNEA .....	229
I. DIRECTRICES DEL MAGISTERIO PARA UNA RENOVACIÓN EN LA TEOLOGÍA MORAL .....	229
1) Catecismo de la Iglesia Católica .....	233
1.a) La redacción .....	233
1.b) La parte moral .....	235
2) La propuesta de la <i>Veritatis Splendor</i> .....	239
2.a) La antropología moral .....	239
2.b) Seguimiento de Cristo .....	240
2.c) Orientación al teólogo moralista .....	242
II. LA APORTACIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL CONTEMPORÁNEA .....	243
1) Communion e servizio: La persona umana creata a immagine di Dio: CTI, 2004 .....	243
1.a) Dinamismo: La Tradición recibida .....	244
1.b) La teología moral .....	245
1.c) Persona, comunidad, creación .....	248
1.d) Conclusión .....	250
2) Autores más destacados en el tratamiento de la moral fundamental con la categoría de la <i>imago Dei</i> .....	251
2.a) Dionigi Tettamanzi .....	252
2.b) Jean-Louis Brugues .....	271
2.c) Réal Tremblay .....	278
3) Autores importantes de otras disciplinas .....	286
3.a) Ignazio Sanna .....	287
3.b) Angelo Scola .....	291
3.c) Leo Scheffczyk .....	299
3.d) Ceslas Spicq .....	305
III. CONCLUSIONES .....	310
NOTAS .....	315
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	331